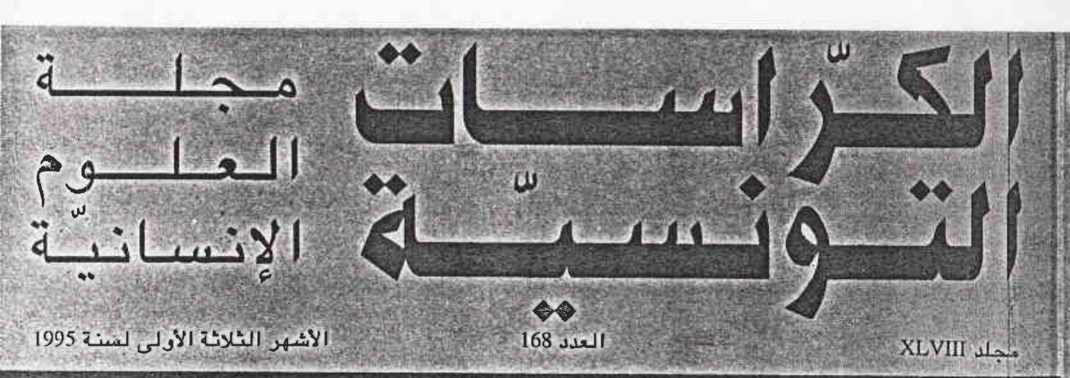


الأشهر الثلاثة الأولى لسنة 1995 العدد 168 مجلد XLVIII

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس



عميرة عليّه الصغيّر

ضحايا الجانب الفرنسي
نتيجة أعمال المقاومة في تونس
من جانفي 1952 إلى جوان 1953

جامعة تونس الأولى

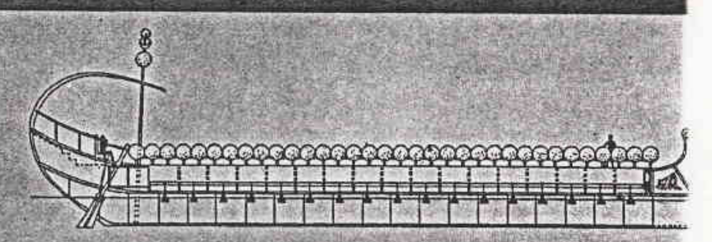
الكرّاسات التونسيّة LES CAHIERS DE TUNISIE 168

LES CAHIERS DE TUNISIE

REV SCI HUM

TOME XLVIII ISSN 0008 0012 N° 168 1er TRIMESTRE 95

FACULTÉ DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES





Les Cahiers de Tunisie, 48 (1995) : 13-47

MENSIA ARFA MOKDAD

IBN 'ARABÎ ET SA MÉTAPHYSIQUE DU SEXE

Point n'est besoin de rappeler l'importance du thème de l'amour, selon l'immense variété de ses expressions, dans la mystique. Il suffit de définir celle-ci en tant que quête de Dieu, et de considérer celui-ci comme objet suprême d'amour, le désirable par excellence. Beaucoup d'études ont été consacrées à ce thème dans le soufisme (mystique musulmane). Qu'il s'agisse de Rabi'a al- 'adawiyya, de Ḥallâj, de Rûmî, d'Ibn al-Fâriḍ ou d'autres, la bibliographie est assez abondante. Ibn 'Arabî, le grand soufi métaphysicien andalou, n'y fait pas exception et bénéficie, certes, d'une part importante de ces études. Sa production relative au thème de l'amour justifie, par son ampleur, un tel intérêt : citons simplement son *Dîwân*, son *Turjumân al-ashwâq* et les beaux textes de son œuvre magistrale *al-Futûḥât al makkiyya.* Par contre, et dans les limites de notre information, l'on a moins fréquement évoqué le thème de l'amour sexuel[1], pourtant très présent dans l'œuvre de ash-Shaykh al-akbar ; et, dans l'exposé de sa fameuse doctrine de *waḥdat al-wujûd*, l'on n'a donc pas suffisamment étudié ce motif. Nous verrons pourtant, au cours de ce bref exposé, qu'il occupe une place centrale dans le système akbarien. Une telle étude pourrait donc jeter un éclairage précieux dans l'intelligence de sa doctrine, si élaborée et si complexe. Nous essayerons d'apporter une contribution dans ce sens. Et, justement à cause de la place centrale que nous attribuons à ce thème, il serait difficile de l'exposer exhaustivement, ni même d'en mentionner les aspects multiples. Disons tout de suite que le sexe, même dans son acception la plus sensuelle et la plus charnelle, occupe chez Ibn 'Arabî un niveau métaphysique des plus élevés, étant entendu que la métaphysique (*ilâhiyât*)[2], chez Ibn 'Arabî, s'attache à la recherche des fondements divins (*aṣl-ilâhî*) de toute manifestation, de tout phénomène physique, de toute vérité ou de tout comportement humain. Nous tâcherons donc d'évoquer ce

thème complexe pour en déterminer les instances multiples : cosmologique, physique, anthropologique, spirituelle, intelligible et métaphysique, et de dégager le principe ultime de la métaphysique du sexe. Nous évoquerons par la suite la portée de la sexualité dans l'engagement mystique et cognitif du soufi, et, enfin, sa fonction dans le système d'Ibn 'Arabî.

I. IMPORTANCE DU THÈME DE LA SEXUALITÉ DANS LE SYSTÈME AKBARIEN

1) Nous pouvons nous faire une idée de cette importance en nous limitant à une considération extérieure : juger par le nombre de titres de livres ou de chapitres et le nombre de passages qu'Ibn 'Arabî consacre expressément à ce thème ou à d'autres qui lui sont relatifs. Sans prétention à l'exhaustivité, faisons mention de quelques titres.

a) *Kitâb an-nikâḥ as-sârî fî jamî adh-dharârî* ou *Kitâb an-nikâḥ al-muṭlaq* ou encore *an-Nikâḥ al-awwal* qu'Ibn 'Arabî s'attribue dans *al-Futûḥât al-makkiyya*[3] et dans *Uqlat al mustawfiz*[4]. Ibn 'Arabî souligne[5] l'importance, la gravité et l'extrême difficulté du contenu de ce *Kitâb an-nikâḥ*.

b) Le chapitre intitulé "Bâb an-nikâḥ" dans *Uqlat al-mustawfiz*[6] auquel Ibn 'Arabî se réfère dans *al-Futûḥât*[7].

c) *Kitâb Ayyâm ash-sha'n*[8] qui, tout en ayant pour objet principal le renouvellement continu du temps divin et ses effets sur le Monde, est plein d'indications utiles pour notre propos. D'ailleurs, Ibn 'Arabî nous renvoie, à cet effet, à son *Kitâb ash-sha'n* dans les *Futûḥât*[9].

d) Le chapitre 11 des *Futûḥât*[10] où il est question "de la connaissance de nos Pères d'en-haut et de nos Mères d'en-bas" en tant qu'ils sont des acteurs sexuels cosmiques.

e) Le chapitre 21 des *Futûḥât*[11] où Ibn 'Arabî traite "de la connaissance de trois sciences cosmiques et physiques (*kawniyya*) et de leur pénétration mutuelle (*tawâluj*)".

f) Le chapitre 292 où il traite d'une "Demeure de l'union sexuelle invisible...[12]"

g) Le chapitre 324 des *Futûḥât*[13] où il est question d'une "demeure qui groupe les femmes et les hommes".

2) Ce sont là autant d'indices qui témoignent de l'importance de ce thème dans la pensée de ash-Shaykh al-akbar. A un niveau moins superficiel cela devient chez lui l'objet d'une science dont il donne des formulations multiples et dont nous aurons à chercher, au cours de l'exposé, l'unité. Cette science est appelée, le plus souvent, "science de l'acte sexuel" (*Ilm an-nikâḥ*). Elle est dite aussi "science de l'engendrement et de la reproduction" (*tawâlud et tanâsul*) ou "science de l'intromission mutuelle[14]" (*tawâluj*) ou encore "science de la pénétration mutuelle" (*tadâkhul*) ou enfin "science de l'étreinte sexuelle[15]" (*iltiḥâm*). Ce sont là autant de termes qui renvoient à la même réalité. Il faut leur ajouter un autre très important qui est synonyme, dans l'une de ses acceptions, de *nikâḥ* : c'est celui de *sirr* qui signifie aussi secret ou mystère[16]. C'est dans la synonymie de *sirr* et de *nikâḥ* qu'Ibn 'Arabî comprend le verset coranique : "... ne leur (les femmes) promettez rien secrètement (*sirr*)...[17]" dans le sens qu'il ne faut pas, dans certaines conditions, promettre aux femmes une union intime[18].
Cette science est qualifiée, dans le titre du traité réservé à ce thème et déjà mentionné, d'universelle et d'absolue (muṭlaq). Cela signifie que la réalité sexuelle porte sur tous les êtres : elle est diffuse (*sârî*) dans tout l'Etre et se trouve au principe (*awwal*) des êtres. Pour l'objet d'une telle science primordiale Ibn'Arabî parle de "la Présence de l'Acte sexuel[19]" (*ḥaḍrat an-nikâḥ*) ou encore de "la réalité intime du Sexe[20]" (*sirr an-nikâḥ*). Il donne de cette science plusieurs définitions, mais dans sa généralité elle est définie comme "la science de la pénétration de toutes les choses les unes dans les autres (*tadâkhul*)[21]".

3) Cette réalité concerne donc tout l'Etre et la science qui en traite est absolue. Mais cette science suit, dans sa division en sciences particulières, la division de l'Etre lui-même, l'objet particulier auquel s'applique une telle science universelle. Nous obtenons ainsi des sciences différentes parce qu'elle ont des champs d'application différents :
– le sexe dans le monde sensible (*'alam al-ḥiss*),
– le sexe dans le monde de la nature (*'âlam aṭ-ṭabî'a*),
– le sexe dans le monde des entités spirituelles (*ma 'ânî rûḥâniyya*),
– le sexe dans le monde métaphysique (*ilâhî*)[22].

Pour la commodité de l'exposé, nous en traiterons suivant un ordre légèrement différent, mais qui respecte cette division des champs où la réalité sexuelle est en œuvre.

II. LE *NIKÂḤ* INTELLIGIBLE (*NIKÂḤ AL-MA'ÂNÎ, NITÂJ MANṬIQÎ*)

Commençons par l'expression logique et scientifique du *nikâḥ*. Dans un syllogisme la conclusion ne peut être produite que par un véritable acte sexuel entre les deux prémisses : il se produit entre celles-ci une intromission mutuelle (*tawâluj*), un coït (*jimâ'*) exactement analogue à celui qui unit les géniteurs pour produire l'enfant[23]. A elle seule, une proposition qui n'entre pas comme prémisse dans un syllogisme est scientifiquement improductive[24]. La racine commune à *natîjah* (conclusion) et *nitâj* (acte de production) permet ici de les rapprocher. Et de même que l'acte sexuel physique exige, pour qu'il soit productif, certaines conditions précises, il en est de même pour le syllogisme. Pour qu'elle soit concluante (c'est-à-dire apodictique et productrice de science), la démonstration doit se faire selon une disposition particulière (*wajh*) et répondre à une condition particulière (*sharṭ*)[25]. La disposition qui relie les deux prémisses, la majeure et la mineure, est la répétition du même terme : le terme moyen qui les unit ainsi toutes les deux. Ibn 'Arabî donne ici deux exemples, l'un est très célèbre en théologie musulmane, c'est celui relatif à la démonstration du caractère créé des corps et, par conséquent, celui du Monde[26], l'autre en jurisprudence, c'est celui relatif au caractère illicite de la boisson spiritueuse (*nabîdh*)[27]. Il symbolise les deux syllogismes de la manière suivante :

Tout A est B, Et tout B est C, Donc A est C.

Le terme B unit par sa répétition les deux prémisses. Cette union est nécessaire pour l'argumentation, comme l'est, pour la procréation, le coït entre les deux partenaires[28]. Certes, la première prémisse comporte deux termes et la seconde aussi, nous n'avons pas pour autant, dans tout le syllogisme, quatre termes, mais seulement trois termes dont un qui se répète : deux termes séparés qui s'unissent en un troisième[29]. C'est là un point capital dans la métaphysique d'Ibn 'Arabî. Nous y reviendrons. Cette structure ternaire est en fait nécessaire à toute saisie qu'elle soit d'ordre intelligible ou sensible. Dans le premier cas il y a l'intellect, l'intelligible et le rapport (*ta 'alluq*) qui les unit ; dans le deuxième, il y a le sens, le sensible et le rapport qui les unit[30]. Ibn 'Arabî y voit là un rapport sexuel par lequel s'opère toute saisie. Le même rapport unit les différentes sciences dans leur production infinie : des sciences "mères" qui engendrent par voie de procréation (*tanâsul*) d'autres sciences dérivées qui sont leurs "filles[31]". Le même paradigme sexuel se trouve d'ailleurs à la base de tout enseignement et unit le maître et l'élève : le second reçoit ce que le premier lui fournit[32]. Il y a cependant une exception de taille à cette sexualité intellectuelle (*ma'ânî*) et scientifique (*'ulûm*) féconde. Il y a une science stérile, improductive : celle relative à la manière (*kayf*, le comment) dont Dieu s'est rendu manifeste (*kayfa tajallâ*). Cette science est le privilège de Dieu à l'exclusion des autres savants. Ibn 'Arabî opère ici un choix (contre Ghazâlî) à l'intérieur d'un débat théologique : de l'Essence divine (*dhât*), nous ne pouvons avoir aucune science et elle ne saurait être l'objet d'aucun savoir spéculatif. Donc il ne pourrait pas y avoir une science de Sa manifestation dans les êtres qui La manifestent (*tajallîhâ fî-l-maẓâhir*). Dans l'infinité des sciences que les humains peuvent atteindre, il y a là une science stérile qui reste sans progéniture. Toutes les autres connaissent la procréation[33].

III. *NIKÂḤ*, COSMOGONIE ET COSMOLOGIE

Le système d'Ibn 'Arabî, comme celui de Ghazâlî, se caractérise par une synthèse de la *Falsafa* (surtout néoplatonicienne) et du *Kalâm* (théologie musulmane). Si le *Kalâm* institue une cosmogonie chronologique, qui a son commencement dans le temps, la cosmogonie de la *Falsafa*, comme celle d'Ibn 'Arabî, se veut une explication intemporelle de l'existence du Monde. Il s'agit ici plus d'un *état* ontologique que d'événement temporel[34]. Et c'est là l'un des points difficiles de la doctrine d'Ibn 'Arabî. C'est donc avec cette réserve que nous pouvons parler, chez lui, d'une cosmogonie.

Ibn 'Arabî reprend l'ordre plotinien des instances ontologiques. Les trois hypostases : l'Un, l'Intellect et l'Ame, et l'instance de la *Physis* (*ṭabî'a*). Laissons de côté l'Un et considérons les autres instances. Transposées dans le registre de la Tradition et traduites en angélologie, celle de l'Intellect premier correspond au Calame suprême[35] et celle de l'Ame universelle à la Table Gardée (*lawḥ maḥfûẓ*)[36]. Calame et Table sont deux termes coraniques. Les deux sont considérés comme des anges.

Le Calame suprême est le premier être créé directement par Dieu, qui fait naître en lui la Table Gardée. Ibn 'Arabî reprend la tradition bien connue. "La première chose que Dieu crée est le Calame, puis la Table. Il dit au Calame : Ecris. – Que dois-je écrire ? demande le Calame. – Ecris ce que je te dicte, répond Dieu. Le Calame écrit alors dans la Table ce que Dieu lui dicte, c'est-à-dire la science que Dieu a de Sa créature." Cette activité scripturaire qui traduit la science divine et en vertu de laquelle le Calame écrit dans la Table est formulée en termes d'un véritable acte sexuel. Cet acte est, en lui-même, immatériel et intelligible, mais ses traces, qui ne sont autre chose que les créatures, sont visibles et sensibles[37]. Le Calame et la Table ressemblent respectivement à Adam et Eve. D'abord Eve est, selon la Tradition, issue d'Adam, comme l'Ame universelle est issue de l'Intellect premier. Ensuite l'union sexuelle qui unit le Calame et la Table est identique au rapport sexuel entre Adam et Eve qui sont des paradigmes de l'homme et de la femme. Ce que le Calame dépose dans la Table ressemble au sperme que dépose le mâle dans l'utérus (*raḥim*) de la femelle. Il y a un ensemencement intelligible de l'Ame par l'Intellect comme il y a un ensemencement sensible de la femme par l'homme. Toutes les significations que portent les lettres matérielles, écrites en encre, sont semblables aux esprits (*rûḥ*, pluriel *arwâḥ*) des enfants, déposés dans leurs corps[38]. Et c'est Dieu qui unit l'Intellect et l'Ame pour que le Monde vienne à se manifester[39]. L'Ame est ainsi la première instance cosmique à subir l'acte sexuel (*mankûḥ*, passif) de la part d'un acteur sexuel cosmique (*nâkiḥ kawnî*, actif), c'est-à-dire du Calame divin. Tout ce qui appartient donc au monde de la génération a pour père l'Intellect et pour mère l'Ame universelle[40].

Ici la sexualisation n'est pas absolue : masculinité et féminité restent relatives dans leur essence. La Table elle-même joue ainsi le rôle du mâle par rapport aux instances cosmiques inférieures. Si bien que le Calame et la Table deviennent, dans l'ordre de la causalité, respectivement des paradigmes pour tout agent (poïétique) et pour tout patient (pathétique)[41].

Comment est assurée la génération du reste du Monde ? Dieu dota la Table de deux facultés : l'une théorique, relative à la science (*'ilm*), l'autre pratique, relative à l'action (*'amal*)[42]. La première contient les formes immatérielles et intelligibles (qui sont distinctes des formes sensibles et corporelles). Ce sont ces deux facultés (bien définies par la psychologie philosophique traditionnelle, chez Avicenne par exemple) qui sont à l'origine des

êtres engendrés dans leur extrême diversité. Et parce que la faculté théorique agit sur la faculté pratique, s'établit entre elles la distinction de masculinité et de paternité pour la première, de féminité et de maternité pour la seconde. La première, parce qu'elle est agissante, est père, la seconde, parce que qu'elle est patiente et productrice des formes sensibles, est mère[43]. Ensuite l'Ame universelle donne naissance à deux jumeaux : la *physis* (*tabî'a*) et la *hylè* (*habâ* ou matière première). Ceux-ci sont donc frère et sœur d'un même père et d'une même mère, mais ils deviennent époux (*ba'l*) et épouse (*ahl*) : la *physis* s'unit alors à la *hylè* pour donner naissance au Corps absolu. C'est la première manifestation corporelle proprement dite. En cela la *physis* est père parce qu'elle agit et produit un effet (le Corps absolu), la *hylè* est mère, car c'est en son sein que cet effet est apparu. Tout le reste de la génération suit alors selon un ordre déterminé[44]. Cette genèse et cette configuration du Monde, qu'Ibn 'Arabî emprunte aux *Falâsifa*, est projetée sur les catégories coraniques et théologiques, c'est-à-dire Dieu, Ses attributs et Son rapport au Monde. La puissance (*qudra*) n'est alors que la faculté pratique déposée par Dieu en l'Ame, car l'effet de la puissance est de faire exister, ce qui n'est rien d'autre que l'action.

Quant à la science (*'ilm*), elle n'est rien d'autre que la faculté théorique de l'Ame universelle[45].

IV. LE *NIKÂḤ* PHYSIQUE

Que ce soit dans l'ordre minéral, végétal ou animal, Ibn 'Arabî pose l'acte sexuel à l'origine de tous les êtes engendrés (*muwalladât*)[46]. A cet effet, il se sert de la fameuse division aristotélicienne du Monde en monde supra-lunaire et en monde sub-lunaire. Celui-ci, contrairement au premier, est le règne de la génération et de la corruption. Les acteurs sexuels sont, en l'occurence, les sphères célestes et leurs astres qui sont le principe masculin et paternel, et le monde sub-lunaire avec ses quatre éléments qui sont le principe féminin et maternel. Le mouvement des sphères est identique au mouvement accompli lors du coït[47]. Nous y reviendrons avec plus de détail. C'est donc là une explication classique propre à la vision du monde antique et médiévale, bien que, avant Ibn 'Arabî, elle ne fût pas toujours formulée en termes d'activité sexuelle. A ceux-ci, il trouve les équivalents en termes coraniques de sorte que les partenaires sexuels forment, dans la génération physique, les couples suivants : "les Cieux et la Terre" et "les jours et les

nuits". Le rapport causal entre les deux couples est évident : c'est par le mouvement de l'astre Soleil (4e ciel ou sphère) que deviennent manifestes le jour et la nuit.

Considérons d'abord le premier couple, celui des Cieux et de la Terre. Une fois que, dans la genèse de l'univers, les astres et les éléments atteignent leur achèvement, les astres, émetteurs de rayons et de chaleur, sont mis en mouvement et, par voie de conséquence, les quatre éléments aussi[48]. Ensuite des rapports de procréation, d'ascendance et de descendance s'établissent entre ceux-ci[49].

C'est là la cause de tous les changements (*istiḥâlât*) qui produisent les êtres physiques et leur manifestation, et l'élément féminin n'est pas totalement passif, il intervient dans la détermination des êtres engendrés[50]. Ibn 'Arabî se réfère au lexique déjà établi par Ghazâlî et appelle les sphères avec leurs astres "nos pères d'en-haut (c'est-à-dire les acteurs sexuels masculins supra-lunaires) et les éléments "nos mères d'en bas" (c'est-à-dire les acteurs sexuels féminins sub-lunaires) qui jouent le rôle de "réceptacles et de matrices[51]" (*qawâbul* et *ḥawâmil*). Cette union féconde entre les sphères et les éléments comporte un aspect sensible (*ḥissî*) et un élément intelligible (*ma'nawî*). Le premier est l'union physique que nous venons d'exposer, quant au second il est nécessaire, pour le comprendre, de revenir à la correspondance établie entre cette explication physique et l'exégèse coranique. "Dieu, tout haut, établi entre le Ciel et la Terre une union intime (*iltiḥâm*) intelligible en les dirigeant vers la génération des êtres qu'Il veut faire exister dans cette Terre... Il fait de la Terre quelque chose de semblable à l'épouse (*ahl*), et du Ciel quelque chose de semblable à l'époux (*ba'l*). Le Ciel jette dans la Terre le commandement (*amr*) que Dieu lui révèle ; tel l'homme qui jette la semence dans la femme par l'acte sexuel. Par cet ensemencement la Terre fait alors apparaître les générations qui y sont déposées par Dieu[52]". Le contact (*ittiṣâl*) entre les rayons des astres qui sont en mouvement et les éléments équivaut au commerce (*ittiṣâl*) charnel qu'ont les pères avec les mères[53]. C'est ainsi qu'Ibn 'Arabî établit la correspondance entre l'explication empruntée au *Falâsifa* et l'exégèse du verset coranique "Allah est Celui qui a créé sept cieux et autant de terres. L'Ordre (*Amr*) descend entre (les cieux et les terres)[54]". Il y trouve des "secrets énormes". Ibn 'Abbâs, l'un des premiers et des plus grands exégètes en islam, ne dit-il pas du même verset : "Si j'en faisais l'exégèse vous me traiteriez de mécréant (*kâfir*) ou, selon une autre version, vous me

lapideriez ?[55]" Cet *amr* divin, dont il est dit dans le Coran[56] que "... à chaque ciel, Il fixa son état (*amr*) par révélation", descend (*yatanazzalu*) d'entre les Cieux et les Terres dans leur étreinte sexuelle comme l'enfant naît entre ses parents[57]. La finalité d'une telle "descente entre les deux" (*tanazzul*) est bien la génération (*takwîn*) des êtres. Cet *amr* est le contrat légal qui transforme l'acte purement sexuel en un mariage licite[58]. Toute la création rentre ainsi dans la Loi divine et participe continuellement à des noces légitimes et bénies.

Encore une fois, et dans un ordre de causalité instauré par Dieu (*asbâb mawḍû 'a bi-lwaḍ 'al-ilâhî*), le processus sexuel purement physique ne suffit pas, à lui seul, à expliquer la génération. Il lui faut cet élément métaphysique : le *amr* divin, qui ne signifie pas seulement commandement divin mais surtout une entité divine réelle[59].

Toujours en rapport avec les sciences physiques où l'activité sexuelle est réelle, l'on pourrait évoquer rapidement le rapport entre alchimie et sexualité. Dans le chapitre 167 des *Futûḥât*[60] consacrée à "l'alchimie du bonheur" et où il donne une définition de l'alchimie et ses divisions, Ibn 'Arabi reprend des théories bien connus des Alchimistes et établit l'existence de cette union sexuelle véritable entre les minéraux pour donner naissance à l'or. Les deux géniteurs sont en l'occurence le souffre (*kibrît*) et le mercure (*zi'baq*), ils se trouvent à l'origine des autres métaux. La finalité de l'union des deux minéraux géniteurs est de produire l'or, par lequel les deux espèrent atteindre l'ultime degré de noblesse. Des anomalies, dues au gisement et aux aléas du temps, peuvent advenir et empêcher que l'enfant atteigne ce degré ultlime du processus. Cet inachèvement donne naissance aux autres métaux qui sont inférieurs à l'or mais qui sont néanmoins le produit de cette étreinte sexuelle[61].

Ce *nikâḥ* en alchimie est d'une extrême importance. D'abord cela nous montre que le paradigme sexuel fondamental appliqué par Ibn 'Arabi n'est pas étranger à ceux des Alchimistes ni à celui de l'Hermétisme avec le rôle qu'y joue le symbolisme érotique[62]. L'alchimie, dont l'objet est l'étude des transformations subies par une substance dans le but d'agir sur ces transformations, se rapproche de la science de la sexualité et de la reproduction. Et encore une fois, une science physique doit trouver son fondement dans la métaphysique (*ilâhiyyât*), parce que tout être, objet d'une science particulière, trouve son fondement dans l'Unique réalité (*Ḥaqq*). Ibn 'Arabî lui-même met en relief ce rapport entre alchimie et métaphysique[63] : en alchimie

la fonction de la vapeur (*bukhâr*) due à la reproduction des métaux est identique à celle du souffle (*nafas*) divin en métaphysique[64]. La théorie de *waḥdat al-wujûd* ne va pas sans ce lien : "Chaque être particulier a une face spéciale qui le lie à Dieu (*wajh ilâhî khâṣṣ*)... La science que nous en avons est la même que celle de l'élixir en alchimie physique (*tabî'iyya*), et c'est l'élixir de ceux qui possèdent la connaissance spirituelle (*'ârifûn*)[65]." Pour chaque chose cette face est sa réalité (*ḥaqîqa*).
Quant au règne végétal Ibn 'Arabî cite le verset coranique : "Nous avons déchaîné les vents chargés (*lawâqiḥ*, qui fécondent)...[66]" Une telle fécondation est à la portée de notre observation : le vent agit sexuellement par les éléments mâles qu'il transporte[67].
Revenons à cette activité sexuelle intense et incessante des Cieux et de la Terre. Elle peut être traduite en une autre activité, celle entre "les jours et les nuits". C'est une interprétation que rend possible l'application du paradigme sexuel à ces deux termes fréquemment mentionnés par le Coran.
Nous avons vu que c'est le mouvement du soleil qui détermine la succession du jour et de la nuit et donne ainsi naissance aux êtres engendrés (*muwalladât*). Et dans l'ordre d'antériorité entre la nuit et le jour, quand le Coran[68] dit : "... la nuit dont nous dépouillons le jour...", il établit que la



nuit est première et contient le jour comme l'obscurité contient la lumière et le corps contient l'âme. Elle lui a donné naissance, elle est donc sa mère[69]. Dans le rapport de paternité et de procréation nous avons là un premier élément : celui de *salkh* (dépouillement, extraction).
Quant à l'activité sexuelle proprement dite, elle est clairement affirmée dans l'exégèse que fait Ibn 'Arabi dans le sens d'une pénétration mutuelle entre le jour et la nuit, du verset suivant : "C'est qu'Allah fait pénétrer la nuit dans le jour, qu'Il fait pénétrer le jour dans la nuit...[70]" Dieu fait de ce rapport un acte sexuel du fait que le jour et la nuit sont le cadre de la génération des êtres. L'autre verset : "Il (votre Seigneur) couvre le jour de la nuit qui le poursuit, avide...[71]" corrobore la réalité d'un tel rapport sexuel. Seulement, et encore une fois, masculinité et féminité ne sont pas absolues : le jour et la nuit sont, vis-à-vis du partenaire opposé, tour à tour masculin et féminin, époux (*ba'l*) et épouse (*ahl*), "pénétrant et pénétré" (*mûlijun wa mûlajun fîhi*). Le principe de sexualisation est le suivant : "Tout ce qui est engendré pendant le jour a pour mère le jour et pour père la nuit ; tout ce qui est engendré pendant la nuit a pour mère la nuit et pour père le jour[72]."

Du jour et de la nuit chacun est donc père, ce qui est engendré dans son opposé et mère de ce qui est engendré en lui, chacun couvre (*yaghshâ*) l'autre et est couvert par lui. C'est ainsi que Dieu crée continuellement les êtres pendant le jour et la nuit[73].
Nous touchons là un point capital dans la métaphysique du temps chez Ibn 'Arabî. Nous avons conscience de l'importance de cette doctrine dans son système, mais nous ne pouvons pas en exposer ici le contenu. Contentons-nous d'en évoquer un concept central qui explicite le rapport de Dieu au Monde : il s'agit du concept de *sha'n* (pluriel *shu'ûn*) qui signifie, chez Ibn 'Arabî, un des instants indivisibles, des unités minimales du temps divin par lesquels Dieu intervient sans cesse dans le Monde et dont tout être engendré et tout événement se produisant pendant le jour et la nuit n'est que l'effet (*athar*). Dans toute son œuvre Ibn 'Arabî revient sans cesse à ce verset coranique : "...chaque jour, Il (le Seigneur) est pris par une œuvre (*sha'n*)[74]" pour en faire l'exégèse conformément à sa métaphysique du temps, sa conception du rapport entre Dieu et le Monde et sa théorie de l'Etre. Il a d'ailleurs consacré son petit traité *Kitâb Ayyâm ash-sha'n*, mentionné plus haut, où il expose cette intervention divine incessante dans cette union sexuelle entre le jour et la nuit. Tous les êtres engendrés sont les enfants de ceux-ci et sont les traces de l'action divine[75]. Là, nous touchons, encore une fois, la réalité divine qui sous-tend le Monde et tout ce qui advient en lui[76].
Nous obtenons ainsi une autre réalité relative à l'activité sexuelle qui unit le jour et la nuit. C'est "l'intromission" (*îlâj*) mutuelle du jour et de la nuit lorsque chaque partenaire couvre (*yaghshâ*) l'autre[77].
Il reste une autre réalité qu'Ibn 'Arabî emprunte au verset coranique suivant : "...Il (Allah) enroule (*yukawwiru*) la nuit sur le jour et enroule le jour sur la nuit[78]". Du jour et de la nuit chacun est à son tour "enroulé" (*mukawwar*). Le rapport entre pénétration et enroulement (*takwîr*) s'établit comme suit : il y a *takwîr* du jour pour la "pénétration" (*îlâj*) de la nuit et il y a *takwîr* de la nuit pour la pénétration du jour[79]. Et, en vertu d'une différenciation sexuelle établie entre les deux principes de l'être vivant, le *takwîr*, parce qu'il est visible, est identifié au principe corporel, et le *îlâj*, parce qu'il est intelligible (*ma'nawî*), au principe psychique[80]. Cette idée joue, chez Ibn 'Arabî, un rôle de premier ordre dans la structure profonde de l'Etre et dans le rapport entre Dieu et le Monde en tant que celui-ci est animé par Dieu.

V. LE *NIKÂḤ* DANS SA DIMENSION ANTHROPOLOGIQUE

"... Elles sont un vêtement pour vous et vous êtes un vêtement pour elles...[81]"

1) Paradigme sexuel et anthropogenèse

L'être humain est l'aboutissement de cette chaîne de causalité, mais, dans l'ordre des finalités, il est premier : car c'est pour lui que le Monde est créé. Et c'est encore le paradigme sexuel, rendant compte de toute génération, qu'applique Ibn 'Arabî pour expliciter la venue de l'Homme à l'être et sa signification pour la création. Le schéma causal est reproduit par une lignée de "pères et de mères", des plus proches au "Père premier" ou "Aïeul supérieur" (*jadd a'lâ*), en passant par les intermédiaires[82]. Pour rendre compte de cette ascendance Ibn 'Arabî a recours aussi bien à l'exégèse des Ecritures qu'à la tradition philosophique, les deux ayant des schémas anthropogoniques parallèles et différents. Ces deux sources combinées lui permettent de distinguer, pour ce qui est de la constitution physique (*nash'a*) de l'Homme, quatre types : celui d'Adam (façonné par Dieu et animé par Son souffle), celui d'Eve (née d'Adam), celui de Jésus (conception virginale) et celui des humains ordinaires[83]. Et, comme pour tout être physique, sa constitution est le produit de cette union sexuelle entre les sphères (les pères) et les éléments (les mères)[84]. Cette union n'explique donc que l'existence du corps (*jirm*) humain et n'épuise pas toute la réalité de l'Homme. Etre privilégié, il bénéficie d'autre chose qui lui vient de Dieu : le souffle divin insufflé, selon le Coran, par Dieu en l'Homme[85]. Pour la production de ce principe psychique, il a y donc union des acteurs sexuels suivants : le père qui est le souffle divin, et la mère qui est le corps qui reçoit ce souffle et donne naissance à l'âme[86]. Dans le schéma philosophique ce souffle divin équivaut à l'Ame universelle qui se particularise dans l'âme humaine individuelle (*laṭîfa insâniyya juz'iyya*). C'est par l'union de l'Ame universelle (l'époux) et du corps (l'épouse) prêt à la recevoir que naît l'âme individuelle. Celle-ci, se trouvant seule (*fard*), part alors à la recherche de l'âme sœur[87].

2) L'homme et la femme

Comment s'opère la différenciation sexuelle en homme et femme ? Nous avons vu déjà comment la Tradition fait provenir Eve d'une côte d'Adam.

Cette genèse établissant un rapport du tout (Adam) à la partie (Eve) permet d'expliquer la clémence (*raḥma*), la tendresse (*ḥunuww*) et le désir (*shahwa*) de l'un pour l'autre. Le désir sexuel (*shahwa nikâḥiya*) chez l'homme occupe le même lieu que celui qu'occupe Eve avant qu'elle ne sorte d'Adam[88]. Eve est attirée par Adam comme la partie est attirée vers le tout, son lieu d'origine (*mawṭin*) et, inversement, Adam est attiré par Eve, par la nostalgie du tout à la partie, sans laquelle il n'est pas un tout[89]. Chacun trouve auprès de l'autre repos et quiétude. "L'amour mutuel (*mawadda*) consiste dans le fait de persévérer dans l'union nuptiale (*nikâḥ*) entraînant la procréation, et la clémence dans l'inclination nostalgique (*hanîn*) que chacun éprouve pour l'autre[90]."

3) Puissance de la femme en sexualité et son fondement métaphysique

Il ne s'agit nullement ici d'exposer la conception qu'Ibn 'Arabî se fait de la femme, mais simplement de quelques indications utiles à notre propos. Dans l'ordre de la hiérarchie Ibn 'Arabî affirme parfois la supériorité de l'homme par rapport à la femme. A cet effet il revient à l'ordre causal de l'action et de la passion (*fi'l et infi'âl*). Et l'on a vu comment l'être humain est le produit des Cieux et de la Terre et subit leur action. Etant patient il leur est donc inférieur. Une telle idée se trouve appuyée par le verset coranique suivant : "Créer les cieux et la terre est certes plus grandiose que créer les Hommes...[91]" Le patient étant toujours inférieur à l'agent, la femme, née à partir d'Adam, lui est donc inférieure[92].

En vérité cette infériorité de la femme est toute relative ; et, de la part d'Ibn 'Arabî, ce n'est pas tant l'affirmation de l'infériorité qu'un positionnement ontologique de l'homme et de la femme dans l'ordre des réalités métaphysiques dernières[93]. S'appuyant sur un *ḥadîth* bien connu, suivant lequel "la parenté (symbolisée par l'utérus, *raḥim*) est un rameau (*shujna*) qui vient du Clément (*Raḥmân*)[94]", Ibn 'Arabî affirme qu'à "l'origine de l'existentiation (*aṣl al-îjâd*) la place de la femme par rapport à l'homme est analogue à celle de la parenté (*raḥim*) par rapport au Clément, car elle dérive de lui... Notre position par rapport au Clément est semblable à celle d'Eve par rapport à Adam. Elle est le lieu de la procréation et l'apparition des enfants individuels ; de même, nous sommes le lieu d'apparition des actes (*af'âl*) : l'acte, bien qu'en vérité il soit de Dieu, n'a pu être manifeste que par nous[95]".

La place privilégiée de la femme se trouve donc fondée métaphysiquement[96]. "Il n'y a pas, dit Ibn 'Arabî, dans le monde créé un être plus puissant que la

femme et ce, grâce à un secret qui n'est accessible qu'à celui qui connaît *en quoi* le Monde a existé et par quel mouvement Dieu-le-Réel l'a fait exister. Il a existé à partir de deux prémisses dont il est la conclusion. Dans l'acte sexuel le partenaire actif (*nâkiḥ*) est demandeur, qui éprouve donc un besoin, et le partenaire passif est demandé, il a donc l'honneur (*'izza*) de celui dont on a besoin. Or le désir est irrésistible. La place de la femme est donc devenue claire pour toi... et ce en quoi sa puissance est manifeste[97]."

Un dernier point à évoquer. Ibn 'Arabî fait expressément l'éloge de l'organe sexuel : la *'awra*[98], qui a d'habitude une connotation négative. Il en propose une étymologie qui est, pour le moins, curieuse. Selon lui on l'appelle ainsi à cause de son inclinaison vers le bas, ce qui, métaphysiquement, a valeur de symbole, "car il (organe sexuel) a le grade du secret (*sirr*) dans l'existentiation par Dieu. Dieu lui a donné la place du Calame divin, comme Il a donné à la femme la place de la Table sur laquelle ce Calame écrit[99]."

VI. SEXUALITÉ MÉTAPHYSIQUE ET FONDEMENT MÉTAPHYSIQUE DU SEXE

Il s'agit maintenant de voir les rapports entre l'activité sexuelle et la structure profonde de l'Etre et de montrer comment cette activité est en œuvre au niveau métaphysique qui fonde et explique la sexualité phénoménale, telle qu'elle apparaît dans le Monde. La science de l'union sexuelle est bien une science de ce qui advient dans le Monde (*'ulûm al-akwân*), mais elle trouve son fondement dans la métaphysique (*'ilm ilâhî*), puisque tout ce qui n'est pas Dieu provient de Dieu[100]. Quant à la métaphysique de la sexualité universelle, elle permet de déceler le principe ultime qui régit tout acte sexuel, qu'il soit d'ordre physique ou métaphysique. Il s'agit en somme, si l'on nous permet l'expression, d'un principe, d'un principe méta-métaphysique.

1) La sexualité métaphysique (nikâḥ ghaybî)

a) *Structure de la Réalité divine*

Pour atteindre l'intimité de l'activité sexuelle au niveau métaphysique il est nécessaire de déterminer les instances qui sont les acteurs sexuels, la

manière dont elles s'articulent et, donc, les rapports de différenciation, d'identité et d'altérité. C'est pour cela qu'il importe de voir, dans une théorie de l'unicité de l'Etre, comment l'Un se différencie suivant les catégories du Même et de l'Autre. Ibn 'Arabî décide qu' "une chose ne peut se dédoubler que par elle-même, et jamais par une autre chose qu'elle-même". C'est-à-dire qu'elle est, à elle-même, son propre double : l'un ne devient deux que par son identité et non pas par une altérité extérieure à lui. L'identité est donc principe de différenciation. Ce principe trouve sa vérification aussi bien dans les êtres sensibles (*maḥsûs*) que dans les entités intelligibles (*ma'qûl*). Dans l'ordre sensible, la Tradition, on l'a vu, montre qu'Adam n'est devenu double que par Eve, née de lui : en lui-même il était un, par elle il constitue un couple (*zàwj*). Pourtant elle n'est au fond que lui-même, sa propre identité à laquelle il doit sa qualification d'unité. Dans l'ordre intelligible la Divinité (*ulûha* ou *ulûhiyya*)[101] n'est autre chose que l'Essence divine (*dhât*). Seulement on distingue là deux entités intelligibles : la Divinité et l'Essence. C'est grâce à la Divinité, qui n'est autre que l'Essence, que celle-ci s'est dédoublée. Pour les humains, cette différenciation originelle a rendu possible la multiplicité des hommes et des femmes, qui ne sont que le reflet du Couple paradigmatique. De même cette différenciation dans l'Essence divine a donné naissance au Monde multiple en instaurant le Couple paradigmatique : l'Agent et le Patient. Et c'est là l'origine divine de tout le schéma causal qui donne naissance à la génération des êtres. C'est la Divinité, qui est dans son essence un rapport au Monde, qui a déterminé la venue à l'existence de celui-ci. Les humains, les causes et les effets ne font que reproduire indéfiniment le paradigme originel. "Le Principe (*aṣl*) est un, il n'est dédoublé que par soi-même. La multiplicité n'est apparue qu'à partir de l'essence (*'ayn*) même de ce Principe[102]." C'est ainsi qu'Ibn 'Arabî résout le problème métaphysique central : comment l'Unité primordiale s'articule-t-elle selon des déterminations multiples pour que soit possible l'existence du Monde ?

b) *Métaphysique de la création*

Une fois le principe introduit philosophiquement, il trouve son expression théologique dans les noms divins. Ces noms ne sont pas en vérité des réalités distinctes de l'Essence et qui auraient une consistance ontologique, autrement il y aurait là une multiplicité réelle. Ce ne sont que des "relations ou rapports" (*nisab* ou *iḍâfât*). Ibn 'Arabî se rapproche ainsi de la solution

mu'tazilite du problème du rapport entre l'Essence et les Attributs divins. L'on sait le rôle fondamental que jouent les noms et les attributs divins dans le système d'Ibn 'Arabî, un tel rôle serait trop long à exposer[103]. Signalons simplement leur rapport continu au Monde déterminant tout ce qui y advient, en rejoignant ainsi ce qui a été dit plus haut concernant la métaphysique du temps (*shu'ûn ilâhiya*). Reflet de cette unité multiple, ces noms divins sont concernés par l'existentiation du Monde (*tawajjuh al-asmâ' al-ilâhiyya 'alâ îjâd al-'âlam*). De ces réalités divines (*haqâ'iq ilâhiyya*) celui-ci, pour qu'il existe, exige quatre attributs : la vie, la science, la volonté et la puissance. La vie est pré-supposée par les trois autres, la science est nécessaire pour concevoir avant de créer, la volonté choisit ce que la puissance finira par faire passer à l'existence. Déjà l'on peut distinguer, au niveau de ces attributs, entre "agent" et "patient", donc le paradigme sexuel y est à l'œuvre[104]. Et c'est cette dualité, qui ordonne les attributs divins, qui est l'origine métaphysique de toute action et de toute passion dans le Monde, celui-ci ne fait que reproduire le paradigme originel. C'est ainsi que dans ses parties il est tantôt agent et tantôt patient, mais relativement à Dieu il est patient dans sa totalité[105]. L'exposé de la théorie akbarienne de la venue du Monde à l'existence, c'est-à-dire sa manifestation de l'Etre comme unique réalité, déborde largement le présent cadre. Nous n'en évoquerons que ce qui intéresse directement notre propos. Pour les êtres, le passage du statut de possibles (*mumkinât*) au statut d'existants effectifs (*mawjûdât*) comme manifestation de l'Etre est le produit d'une activité sexuelle métaphysique. Les acteurs sexuels sont la Toute-Puissance (*iqtidâr*) divine et la possibilité pour l'être possible d'être patient, de recevoir l'effet de cette Toute-Puissance.

Les deux sont également indispensables pour que, de leur union (*nikâh*), le Monde devienne manifeste[106]. Un recours à la Tradition peut expliciter un tel acte. Il s'agit du fameux *hadîth qudsî* dans lequel Dieu Lui-même parle : "J'étais, dit-Il, un trésor caché et J'ai aimé être connu. J'ai créé les créatures et Me suis fait connaître à elles. Alors elles M'ont connu." Or l'acte sexuel unit généralement les deux partenaires soit par simple amour (*mahabba*), soit dans un but de procréation (*tawâlud* et *tanâsul*). Dans le deuxième cas le nikâh se rattache à l'amour divin, au désir de faire exister le Monde, exprimé par ce *hadîth*[107] ; l'amour est ainsi source d'existence[108]. De la part de Dieu un tel amour préexiste au Monde, par lui Dieu s'adresse aux choses non existantes en leur ordonnant d'être, en leur adressant Son *kun*

(*Fiat*)[109]. En fait, par cet amour, Dieu désire réaliser la perfection de la connaissance et de l'Etre (*kamâl al-ma'rifa wa-l-wujûd*). Ce ne sera que par une union "dans un état qui ressemble à l'acte sexuel dans le but de procréer[110]". En cela l'être possible est lui-même porté vers cette union par le désir brûlant de voir le Bien-aimé[111].

Une telle idée trouve appui dans l'instance anthropologique du sexe, mentionnée plus haut. L'ordre de l'action et de la passion permet de rapprocher la femme de la *physis* comme instance cosmologique, lieu de la passion et réceptacle féminin de l'Ordre divin (*kun*), donc lieu d'apparition des êtres engendrés. Ce qui permet de degager la fonction métaphysique de cette *physis*, en tant qu'instance ontologique dans la structure profonde de l'Etre. Aussi bien la *physis* que le *Kun* sont indispensables pour que la manifestattion des êtres soit possible. Pris isolément, c'est-à-dire l'un sans le secours de l'autre, ni la *physis*, ni même le *kun*, expression de la Toute-puissance divine, ne sont capables de faire exister. La *physis* vient ainsi à exprimer, au niveau métaphysique, cette disposition foncière des choses possibles non encore existantes à recevoir le *Kun* divin[112]. La masculinité est ainsi du côté du celui-ci et la féminité est le symbole de cette choséité générale et absolue (*sha'iyya 'âmma wa mutlaqa*) qui est propre et commune à toutes les choses particulières (*kullu shay' in khâssin*). "Je veux dire par 'femmes', dit Ibn 'Arabî, la féminité diffuse dans le Monde, elle est plus manifeste chez les femmes, c'est pour cette raison qu'elles sont rendues chères à celui à qui elles sont rendues chères (c'est-à-dire le Prophète)[113]." Une telle choséité absolue est exprimée par la Loi religieuse (*shar'*) par le terme *'amâ'* qui signifie d'ordinaire nuage ou brouillard[114], et qui exprime dans le lexique d'Ibn 'Arabî une réalité susceptible de recevoir images et formes (*suwar wa ashkâl*) et donne ainsi naissance au Monde, défini comme tout être autre que Dieu[115]. "Quiconque, dit Ibn 'Arabî, connaît la place de la *physis*, connaît la place de la femme ; quiconque connaît l'Ordre divin connaît la place de l'homme ; il saura que l'existence des êtres, autres que Dieu, dépend de ces deux réalités[116]."

c) *Structure sexuelle du* **Fiat** *divin* **(kun)**

Ce *kun*, qui s'unit sexuellement aux êtres possibles pour les faire exister[117], a lui-même une structure sexuelle[118]. En effet, il est formé de deux lettres apparentes : le *kâf* et le *nûn*, qui sont analogues aux deux prémisses d'un syllogisme. Il y a en réalité une troisième lettre invisible, le *wâw*, deuxième

lettre de ce verbe de racine sourde, supprimée à l'impératif, la syllabe longue (*kûn*) devient une syllabe fermée (*kun*) à cause de la rencontre de deux quiescentes (*sâkinân*). Cette troisième lettre est analogue à l'organe mâle (*qalam*) qui, lors de l'intromission, n'est plus visible, mais qui produit son effet. La semence elle-même reste un secret invisible (*ghayb*). Le *sukûn*, le repos ou cessation de mouvement, est analogue au repos des partenaires succédant à leur jouissance[119].

Le *kun* a également un rapport au sexe sous un autre aspect. Les deux lettres qui le forment sont analogues aux deux mains de Dieu dont parlent le Coran et par lesquelles Il créa Adam[120]. La prononciation de ce *kun* est aussi bien cohabitation que création par les mains. Ce sont là les deux sens du mot *'mubâshara*[121].

d) Nikâḥ *et manifestation* (tajallî, ẓuhûr)

Nous avons vu que le problème de l'existence du Monde dans son rapport à l'Etre réel est l'un des plus importants que pose Ibn 'Arabî. Son système est, en grande partie, un essai d'expliciter ces deux instances interdépendantes et leur rapport. Il formule ce rapport fondamental en termes de *tajallî* et de *ẓuhûr* (manifestation, épiphanie) ou il s'agit moins de deux réalités ontologiques séparées que de deux instances dont l'une, bien qu'ayant son propre statut ontologique, est la manifestation de l'autre, plus profonde. Encore une fois, le paradigme sexuel est ici d'un grand secours. Nous avons déjà évoqué l'articulation de la Réalité divine en Essence et en Divinité. L'Essence exprime l'esseulement ontologique le plus absolu : elle n'est liée au Monde par aucun rapport. Dans ce cas il est impossible à l'Essence, qui est unicité absolue (*aḥadiyya*) de se rendre manifeste. Toute manifestation (*tajallî*) n'est possible que s'il y une certaine dualité : le manifesté et ce par qui et pour qui il est manifeste[122]. Ce *tajallî*, mode ontologique fondamental par lequel l'Etre devient manifeste, est régi par un paradigme sexuel. "L'Etre absolu s'unit aux Essences éternelles, qui sont les êtres possibles, pour que l'être déterminé (*wujûd muqayyad*) soit manifeste[123]." Le mystère de la manifestation n'est rendu intelligible que grâce à la science de *nikâḥ*. Il y a bien une "science des génitrices (*muwallidât*) qui sont les Mères : pour quelle raison mettent-elles bas au Monde sans qu'elles y apparaissent effectivement ? Et les choses individuelles (*a'yân al-ashyâ'*) ne se sont manifestées que par ce qu'elles sont enfants des Mères et des Pères[124]."

Revenons, encore une fois, à l'ordre divin *kun*. Dans le relation de *tajallî* ce Verbe n'est autre chose que l'étant, l'être particulier (*al-mawjûdât = Kalimât Allâh*) lui-même. Mais ce n'est pas seulement le Verbe, c'est le Verbe avec les "Essences éternelles" (*'uyûn thâbita*), c'est-à-dire les êtres dans leur statut de possibles (*mumkinât*) auxquels le Verbe se lie par une union sexuelle métaphysique (*nikâḥ ghaybî*) où l'enfant (*walad*) n'est autre que cette union même entre le Verbe et les Essences[125].

2) *Nikâḥ*, modèle général de la causalité

De notre exposé une idée se dégage : le rapport sexuel est fondamentalement un modèle général de causalité. Tout effet (*athar*), quel qu'en soit le domaine, est le produit d'un acte unissant deux principes : celui de la masculinité, symbole de tout agent (poïétique, *fâ'il, mu'aththir*) et celui de la féminité, symbole de tout patient (pathétique, *munfa'il, mu'aththar fîhî*). Ainsi sommes-nous maintenant en mesure de saisir le caractère global de cette science du *nikâḥ*, portant sur un objet universel. Paternité, maternité et union sexuelle sont diffuses dans toutes choses et la production (*natîja*) est ininterrompue. Cela concerne toute chose qui vient à se manifester à l'existence. C'est ce que Ibn 'Arabî appelle "l'union sexuelle diffuse (*sârî*) dans toutes les progénitures[126]" (*dharârî*, pl. de *dhurriyya*, enfants mais aussi femmes). "Tout agent (*mu'aththir*) est père, tout patient (*mu'aththar fîhi*) est mère, ce à quoi ils donnent naissance c'est l'effet (*athar*) et il s'appelle enfant ou progéniture[127]."

En appliquant, par exemple, le schéma d'émission et de réception au rapport de celui qui parle et de celui qui entend : le premier est agent, le second est patient, la parole (*takallum*) est union sexuelle, l'effet produit dans l'esprit de celui qui écoute est "l'enfant[128]". Ce rapport en régit un autre : celui de la question ou requête (*su'âl*) et de la réponse (*jawâb*), de prière (*du'â'*) et d'exaucement (*'istijâba*). Cela s'applique déjà au rapport métaphysique entre l'Ordre divin (*kun*), qui est une parole, et la choséité des possibles pour leur passage à l'existence, et aussi au rapport religieux d'obligation et d'obéissance. De la part de la créature c'est une requête universelle et continue. C'est ce qui se rattache à la métaphysique du temps où Dieu intervient continuellement dans le Monde. "Tout être... est susceptible de faire une requête. le *sha'n* (de Dieu) en chaque instant est de créer à chaque minute la requête chez ceux qui la font et de créer

l'exaucement par la satisfaction des besoins[129]." Cette idée, sur laquelle Ibn 'Arabî revient souvent, permet de redistribuer l'action et la passion, si bien que Dieu se trouve, dans ce dernier cas, du côté de la féminité. "Tout patient a le statut de femelle. Or il n'y a que patient. Et l'acte est partagé en réalité entre agent et patient. La toute puissance (*iqtidâr*) appartient à l'agent, recevoir cette toute puissance en lui appartient au patient. Il y a là un mystère qui contient (la parole de Dieu) : "Je réponds à l'appel (*da'wa*) de celui qui appelle lorsqu'il M'appelle. Qu'ils M'obéissent donc[130]."

3) Le fondement de toute sexualité physique ou métaphysique

Revenons au modèle sexuel en logique : au-delà des exemples de syllogisme qui mettent en valeur le caractère "un et distinct" du moyen terme, nous saisissons ce qui rend possible toute manifestation de l'Etre : c'est donc par le moyen terme, un et singulier (*al-fard al-wâḥid*) et par sa répétition que la production devient possible[131]. Métaphysiquement la production (*intâj*) est la manifestation de l'Etre grâce à l'existence de "l'Un singulier[132]" (*al-wâḥid al-fard*). Ibn 'Arabî nous livre par ses exemples syllogistiques un principe capital de sa métaphysique.

Que signifie cette *fardiya* qui conditionne toute union sexuelle, toute production et donc toute possibilité de manifestation de l'Etre ? Une réponse satisfaisante exigerait une analyse de l'articulation profonde de l'Etre[133]. Nous nous contenterons de quelques indications. Revenons au problème essentiel : comment l'unité primordiale se différencie-t-elle pour qu'existe le Monde ? Ibn 'Arabî fait une distinction capitale entre deux types d'unité : celle de l'unité absolue (*aḥadiya*) et celle de l'unité singulière (*fardiya*). *Al-aḥadiya* est le privilège de l'Etre-Réel (*al-Ḥaqq*), à l'exclusion de tout autre être[134]. C'est la *aḥadiya* de l'Essence (que nous avons distingué de la Divinité : *ulûha, ulûhiya*). Elle n'est conditionnée ni produite par aucune chose[135]. C'est l'anhypothétique, dirait Platon. C'est pour cette raison qu'il a été dit plus haut que cette *aḥadiya* n'est concernée par aucune manifestation, c'est-à-dire qu'elle ne saurait se manifester, toute manifestation exige une articulation en une certaine dualité[136]. La *aḥadiya* exprime donc l'Essence en elle-même, unité primordiale non articulable. Nous comprenons maintenant pourquoi nous avons dit plus haut que celle-ci ne saurait être l'objet d'aucune science[137].

Par contre la *fardiya*, bien qu'elle soit aussi unité, est unité articulée, une unité multiple en quelque sorte, unité produite et déterminée par une autre unité qui la conditionne et par laquelle elle se définit[138]. Dieu a une *fardiya*, qui est l'unité de la Divinité : Il est le Dieu relativement au Monde, cette détermination par la relation au Monde introduit dans la Divinité une certaine multiplicité[139]. Certes, chacune des créatures a une *fardiya*. Seulement "aucune chose ne peut avoir de *fardiya* que si elle est doublée (*shaf'*) par l'Ipséité (*huwiya*) de l'Etre-Réel (*al-Ḥaqq*), pour qu'il n'y ait de *aḥadiya* que pour Lui. Alors que Sa *fardiya* n'est doublée par aucune créature, Il double la *fardiya* de tous les êtres créés[140].

L'on a vu que le problème de l'existence du Monde est l'un des problèmes les plus importants qu'Ibn 'Arabî essaie de résoudre. Cette distinction entre les deux types d'unité se trouve à la base de sa solution. L'existence du Monde ne devient possible qu'une fois posée l'unité articulée de la *fardiya*, et nullement à partir de l'unité absolue de la *aḥadiya*[141]. La production (*nitâj*), qui est manifestation des êtres individuels (*a'yân al-mawjûdât*), n'est possible que grâce à l'Un *fard* et non pas à l'Un non-*fard*. Le Réel (*al-Ḥaqq*) n'a pas fait exister le Monde par Son fait d'être une essence (*dhât*) seulement, ni par le fait d'être un simplement, mais par le fait d'être une essence qui a volonté (*tawajjuh irâdî*) et puissance (*qâdira*)[142]. "En métaphysique (*'ilm ilâhî*) la manifestation du Monde se fait à partir de ces trois réalités intelligibles (*ḥaqâ'iq ma'qûla*)[143]." C'est encore une structure ternaire, et elle ne peut être qu'ainsi. "Le premier *fard* est Dieu, l'Un (*wâḥid*), avec le nombre trois le Monde existe[144]."

Aucune production n'est possible à partir d'une seule unité, ni à partir d'une dualité de deux unités séparées, mais seulement à partir de la détermination de l'unitude (*waḥdâniya*) dans ces deux unités par une autre unité distincte (*fard*) qui fait une sorte de va-et-vient entre les deux unités et, ainsi, les unit et leur procure la puissance de produire[145]. La science universelle de l'union sexuelle se fonde ainsi sur une science rarissime, "celle de la *fardiya* première[146]" (*'ilm al-fardiya al-'ûlâ*), *fardiya* diffuse dans tous les êtres individuels.

Nous croyons dégager par là-même le principe premier qui régit toute différenciation de l'Etre et toute différenciation sexuelle : le principe de la *fardiya*.

VII. *'ARIF*, FEMME ET SEXUALITÉ

1) Le *'ârif* et les femmes

Fort de cette connaissance des réalités des choses, le *'ârif* saisit mieux que quiconque la fonction du *nikâḥ* et la signification de la femme, fondés

métaphysiquement. A l'égard de celle-ci, il ne peut qu'éprouver un désir profond et respectueux. "Quiconque estime les femmes à leur valeur véritable et connaît leur secret intime, dit Ibn 'Arabî, ne dédaigne pas, tel un ascète, l'amour qu'on leur porte. Cet amour fait partie de la perfection du *'ârif*. C'est un héritage prophétique et un amour divin[147]." En tant qu'héritage prophétique cet amour trouve son fondement dans le fameux *hâdîth* : "De votre vie d'ici-bas trois choses me sont rendues chères : les femmes, le parfum et la prière, en celle-ci et ma quiétude[148]." C'est ainsi que les femmes figurent comme l'un des mystères de l'élection (*ikhtiṣâṣ*) du Prophète[149]. Le *'ârif*, dans son amour des femmes, ne fait donc que suivre fidèlement la Tradition du Prophète. En tant qu'amour divin il se fonde sur le fait que la femme est le lieu indispensable où se forme l'être humain, image de la perfection absolue[150]. En bref, l'amour des femmes devient une obligation religieuse[151].

Il y a cependant une constante dans la Voie soufie : la méfiance exprimée par les maîtres et leur mise en garde des novices à l'égard de la compagnie des femmes, des jeunes (*ḥudthân*) et des garçons imberbes (*murdân*)[152]. Ibn 'Arabî ne leur donne pas tort et leur trouve même une justification. Mais l'on est en mesure de dépasser cette méfiance en vertu de la réglementation suivante : "Le novice ne doit vivre en compagnie des femmes que s'il devient lui-même femme. Une fois qu'il accède à cette féminité, qu'il rejoint 'le monde d'en-bas', qu'il se rend compte de l'amour que lui porte le 'monde d'en haut', qu'il se voit en tout état (*hâl*), tout instant et tout influx divin (*wârid*) subir toujours l'acte sexuel passivement (*mankûḥ*), et ne voit nullement, dans ce dévoilement imaginal (*kashf ṣûrî*), son caractère de mâle ni qu'il est homme, et qu'au contraire il se voit comme féminité pure, et que, par cette union sexuelle, il devient 'enceint' et enfante, alors il lui est permis de vivre en compagnie des femmes. Son penchant et son amour pour elles ne lui font plus de tort[153]." Au contraire il réalise, par l'union sexuelle, l'expérience de l'annihilation. Citons encore ce passage de *Fuṣûṣ al-Ḥikam* : "Quand l'homme aime la femme, il désire l'union, c'est-à-dire l'union la plus complète qui soit possible dans l'amour ; et dans la forme composée d'éléments, il n'existe pas d'union plus intense que celle de l'acte conjugal. De ce fait, la volupté envahit toutes les parties du corps et pour la même raison la loi sacrée prescrit l'ablution totale (du corps après l'acte conjugal), la purification devant être totale comme l'extinction de l'homme dans la femme avait été totale lors du ravissement par

la volupté (de l'union sexuelle). Car Dieu est jaloux de Son serviteur, Il ne tolère pas que celui-ci croie jouir d'autre chose que Lui. Il le purifie donc (par le rite prescrit), afin qu'il se tourne, dans sa vision, vers Celui en qui il s'est éteint en réalité, – puisqu'il n'y a pas autre chose que cela[154]."

Le *'ârif* a donc, pour les femmes, un regard spécial et un penchant justifié[155]. "Notre posture de prosternation pour elles lors de l'union sexuelle suffit pour montrer leur rang élevé (*sharaf*)[156]."

2) Le *'ârif* et la volupté

L'union sexuelle faisant partie de son accomplissement cognitif et spirituel, le *'ârif* la recherche, il la recherche pour elle-même, c'est-à-dire uniquement pour le plaisir qu'il y éprouve et non plus dans un but de procréation, pour la survie de l'espèce. Par cet aspect l'acte sexuel ressemble parfaitement à celui accompli par l'homme stérile ou par les bienheureux au Paradis[157]. L'on ne peut s'empêcher de penser ici à la fameuse vision d'Ibn 'Arabî lui-même, par laquelle Dieu l'unit aux astres, aux étoiles et aux lettres, et lui fait éprouver un plaisir et une volupté à nuls autres pareils[158]. Un tel goût pour l'union sexuelle est bien exprimée par Ibn 'Arabî lorsqu'il parle du Pôle qui occupe le sommet de la hiérarchie ésotérique et de la réalisation spirituelle. "Il a une activité sexuelle fréquente, il a une inclination au sexe et aime les femmes. Il donne à la nature son dû conformément à ce que la Loi prescrit, et à la spiritualité (*rûḥâniya*) son dû conformément à la Réalité divine. Il supporte l'abstinence sexuelle quand le *nikâḥ* n'est pas à sa portée. Sa connaissance de ce que le *nikâḥ* rend manifeste l'encourage à le rechercher et à le désirer. Nulle autre chose n'est en mesure de réaliser, pour lui et pour le reste des *'ârifûn*, la servitude (*'ubûdiyya*) autant que le fait le *nikâḥ*... Il ne désire pas l'union sexuelle dans un but de procréation, mais pour (satisfaire) le simple désir... L'union sexuelle qu'accomplit celui qui occupe une telle demeure est semblable à celle qu'accomplissent les gens du Paradis dont le seul but est (de satisfaire) le désir. Car l'union sexuelle est la 'manifestation suprême' (*at-tajallî al-a'ẓam*) qui est restée cachée aux Hommes et aux Génies, exception faite des Elus de Dieu. Il en est de même de l'union sexuelle chez les animaux, dont le but est (de satisfaire) le simple désir. Même si la dignité parfaite (*sharaf tâmm*), qui est un indice de la faiblesse propre à l'état de servitude, ne consiste, dans l'union sexuelle, que dans la domination du plaisir (*qahr al-ladhdha*) qui prive l'homme de sa force et de sa prétention (*quwwa et da'wâ*), c'est (néanmoins)



une domination où l'on éprouve du plaisir (*qahr ladhîdh*). D'ordinaire l'être dominé ne connaît pas la jouissance, celle-ci étant le propre du dominateur et non pas du dominé ; excepté dans cet acte spécialement. Une telle dignité échappe aux gens qui considèrent le désir sexuel comme un désir bestial et, se situant au-dessus de lui, le dédaignent[159]."

CONCLUSION

Certes, comme le remarque J. Evola à juste titre, il y a bien chez Ibn 'Arabî une sacralisation de l'union sexuelle. Mais il y a plus : le sexe élevé au niveau métaphysique est un modèle général. Et c'est, en outre, une réalité diffuse dans tout l'Etre et constitue, à ce titre, une dimension essentielle de l'ontologie et de l'herméneutique akbariennes. Ibn 'Arabî affirme sans la moindre hésitation que l'origine de toute chose est cet amour sexuel[160].
Le soufi, qui est plutôt un *'ârif* qui saisit les réalités métaphysiques les plus profondes, respecte les réalités des choses, leur nature, et ce que celle-ci exige (*an-nikâḥ wa ifâ'u-l-ḥuqûq*, à chacun son dû, ce qu'il mérite de par sa nature même), ne dit, dans son discours, que "ce qui est réellement", sans la moindre condamnation d'impureté : tout est pur (*ṭâhir*). Traditionnellement le Soufisme est considéré comme culture de l'abstinence et de la méfiance à l'égard des beaux garçons et des femmes. Il en est tout autrement avec Ibn 'Arabî, respectueux de La Réalité profonde et voulant en être le fidèle interprète. Dans l'acte sexuel le *'ârif* expérimente l'annihilation de l'ego (*ladhdha* et *fanâ'udh-dhât*)[161]. Sa perfection (*kamâl*) en dépend.
La signification profonde de l'œuvre d'Ibn 'Arabî pour l'histoire du soufisme est qu'il fonda celui-ci, avec une puissance inégalée, sur des bases métaphysiques. L'amour divin n'est plus simplement une sublimation, une élévation pudique des formes sensibles de l'amour à sa forme divine[162]. La théorie akbarienne nous fournit, par sa métaphysique du sexe, le fondement ontologique de l'amour et le fondement ultime de toute union sexuelle qui est la *fardiyya*. La métaphysique du sexe et son fondement ultime contribuent à l'intelligence de la structure profonde de l'Etre et la possibilité même de Sa manifestation : c'est la sexualisation, c'est-à-dire la différenciation en masculinité et en féminité absolues et l'activité sexuelle qui aide à comprendre comment l'Etre-Un se différencie en ses instances multiples et devient manifeste.

Mais si on pense aussi que cet ordre est atemporel (l'Etre est toujours être et le possible garde toujours son statut de possible) et que le *Kun* est toujours adressé aux possibles, l'on en conclut à l'acte sexuel éternel entre Dieu et le Monde et la jouissance sans rupture de l'un et de l'autre, et nous, qui sommes la manifestation de l'Etre, nous participons à cette union nuptiale sans fin[163]. Une telle vision ne peut être que d'un optimisme foncier.

MENSIA ARFA MOKDAD

NOTES

1. William C. Chettick en fait mention et traduit une citation des *Futûḥât* (III, 516) *The Sufi path of knowledge : Ibn al-'Arabî metaphysics of imagination*, Albany, N. Y., 1989, 86). J. Evola évoque "la sacralisation de l'union sexuelle et l'identification de la femme à la «nature» cosmique" chez Ibn 'Arabî (*Métaphysique du sexe*, Paris, Payot, 1976, 242-3 et 349) ; mais, en se limitant au seul *Fuṣûṣ al-Ḥikam* d'Ibn 'Arabî, traduit par Titus Burckhardt (*La sagesse des Prophètes*, Paris, 1955), il a pu interpréter ce que dit Ibn 'Arabî dans le sens de l'insuffisance, pour le mystique, de la seule volupté dans l'union avec la femme tant qu'il n'en saisit pas le sens spirituel. Nous verrons qu'une telle interprétation déprécie, pour Ibn 'Arabî, la pure volupté parce qu'elle s'attache au sens spirituel qui la dépasserait. Abdelwahab Bouhdiba réserve un passage de son livre *La sexualité en Islam* (Paris, P.U.F., 1975, 148) à l'analyse de ce thème. Toshihiko Izutsu traite aussi du "Feminine Element in the Creation of the World", (*Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concept*, Berkeley-Los Angeles-London, 1983, 202-5). De même, H. Corbin analyse dans "La dialectique d'amour" le rapport entre l'Aimé réel et la forme concrète qui le rend visible, et décrit la conception du "Féminin-Créateur" (*L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, 1958, 111-38). Voir aussi Su'âd al-Ḥakîm, *Al-mu'jam aṣ-ṣûfî* Beyrouth, 1401/1981, 1069-71.
2. Voici les deux sens que donne J. Evola de la métaphysique : "Le premier sens est asse[z] courant en philosophie où, par «métaphysique», en entend la recherche des principes et de[s] significations ultimes. Une métaphysique du sexe sera donc l'étude de ce que, d'un point de vue absolu, signifient soit les sexes, soit les relations basées sur les sexes" (*Métaphysique du sexe*, 9) ; le deuxième sens est celui d'un «au-delà du physique» qui est une "constatation de tout ce qui dans l'expérience du sexe et de l'amour comporte un changement d[e] niveau de la conscience ordinaire, «physique», et parfois même une certaine suspension d[e] la conditionnalité du Moi individuel, et l'émergence momentanée ou insertion de mode[s] d'être de caractère profond" (*La métaphysique du sexe*, 10).
3. Edition du Caire, 1329, I, 139 ; II, 689 ; III, 90.
4. Edité par H. S. Nyberg, dans *Kleinere Schriften des Ibn Al-'Arabî*, Leiden, 1919, 46. C[f.] O. Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas, 1964, II, 412, n° 544
5. *Futûḥât* I, 139.
6. Pp. 87 sqq.
7. I, 140.
8. Dans *Rasâ'il Ibn al-'Arabî* II, n° 5 Hyderabad-Deccan, 1379/1959.
9. I, 141.
10. I, 138-43.
11. I, 170-1.
12. II, 655-63.
13. III, 87-91.

14. *Ibid.*, I, 170-1 ; II, 586 ; III, 17, 26, 355.
15. *Ibid.*, I, 170-1. D'autres sciences s'y rattachent étroitement, telle "la science des génitrices" (*'ilm al-muwallidât*), mentionnée dans les *Futûḥât* III, 110.
16. Ibn 'Arabî réserve le chapitre 199 des *Futûḥât* (II, 478-9) au *sirr*, curieusement il n'y traite pas de nikâḥ.
17. Coran 2 : 235, trad. de R. Blachère, Paris, 1957.
18. *Futûḥât* II, 30, 412. *Sirr* a aussi les sens suivants : mariage, fornication, sexe de la femme.
19. *Ibid.*, 425.
20. *Ibid.*, 586.
21. *Ibid.*, III, 335.
22. *Ibid.*, I, 170-1. D'autres divisions sont aussi proposées par Ibn 'Arabî : "La science du sexe est diffuse dans les mondes intelligible (*'aqlî*), spirituel (*ma'nawî*), sensible (*ḥissî*) et animal (*ḥayawânî*)" (*Ibid.*, III, 26). Ibn 'Arabî propose (*Ibid.*, I, 170) une gradation dans la connaissance du *nikâḥ* : d'abord dans le sensible, puis dans la *physis*, ensuite dans les entités intelligibles et, enfin, en métaphysique.
23. *Ibid.*, 136-8, 171, 287, 369.
24. *Ibid.*, 733.
25. Celle-ci consiste en ce que l'attribution (*hukm*) doit être, dans son extension, plus grande que la cause (*'illa*) ou, au moins, égale à elle : tout ce qui n'est pas exempt d'advenants (*lâ yakhlû min al-ḥawâdith*) est lui-mêm advenu (*ḥâdith*), les corps ne sont pas exempts d'advenants, donc : le corps est advenu.
La prédication "Est advenu" a plus d'extension que la cause "les advenants", car tout advenu n'est pas nécessairement exempt d'advenants (*Ibid.*, II, 412).
26. Voir la note précédente.
27. Tout jus spiritueux (de raisin ou de dattes) est cause d'ébriété, ce qui est cause d'ébriété est illicite, donc le jus spiritueux est illicite (*Kitâb al-alif* ou "*Kitâb al-aḥadiya*", in *Rasâ'il*, n°3, 11-12).
28. *Futûḥât* II, 412.
29. *Ibid.*, 440.
30. *Ibid.*, I, 703.
31. *Ibid.*, III, 110. Les sciences que nous cultivons sont elles-mêmes critère de notre sexualisation intellectuelle : celui qui spécule en métaphysique (*'ilm ilâhî*) est masculin et celui qui spécule en physique (*'ilm ṭabî'î*) est féminin (*Ibid.*, I, 569).
32. *Ibid.*, 369. L'on peut rattacher cette application au paradigme sexuel régissant les rapports de celui qui parle (actif) et de celui qui écoute (passif) (*Ibid.*, 139).
33. *Ibid.*, II, 597. Cette stérilité est à rapprocher de l'acte sexuel que le *'ârif* accomplit non pas dans un but de procréer, mais pour l'acte lui-même, et qui sera analysé plus loin. Pour les autres sciences il s'agit de la procréation d'entités intelligibles, et c'est pour cette raison qu'elles sont susceptibles d'épouser des formes corporelles : les corps étant le lieu naturel de la procréation (*maḥall at-tawâlud*). *Ibid.*, 597.
34. H. Corbin (*op. cit.*, 88) qualifie, à juste titre, cette cosmogonie d'éternelle. "Cette cosmogonie, dit-il, n'est ni une Emanation au sens néo-platonicien du mot, ni moins encore une création *ex nihilo*. C'est bien plutôt une séquence de manifestation de l'être, par intensification d'une lumière croissante, à l'intérieur du Divin primitivement indifférencié, en prppre une succession de *tajalliyât*, de théophanies."
35. Cf. S. al-Hakîm, *Al-mu'jam aṣ-ṣûfî*, 922-6.
36. *Ibid.*, 995-1001.
37. *Futûḥât* I, 139 ; III, 221 ; "*At-Tadbîrât al-ilâhiyya fî iṣlâḥ al-mamlakah al-insâniyya*", in H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften...*, 177 ; et tout le chapitre 316 des *Futûḥât* (III, 60-5).
38. *'Uqlat al-mustawfiz*, 55.
39. *Futûḥât* III, 99.

40. *Ibid.*, II, 429. Cf. H. Corbin, *L'imagination créatrice...*, 133.
41. *'Uqlat...*, 56.
42. *Futûḥât* II, 282.
43. *Ibid.*, I, 139-40.
44. Id. ; *Ibid.*, III, 99. Nous verrons par la suite un sens et un rôle de la *physis*, qui ne sont pas cosmogoniques, mais métaphysiques.
45. *Ibid.*, I, 141. Ailleurs (*Ibid.*, 293) les attributs divins sont distingués des instances cosmiques et en sont l'origine. Ainsi de l'attribut Vie provient l'Intellect premier et de celui-ci la Matière première (*habâ'*), de l'attribut Science provient l'Ame universelle et de celle-ci le Corps absolu (*jism al-kull*). L'Intellect, l'Ame, la Matière première et le Corps absolu sont à l'origine de la manifestation des formes des êtres dans le Monde.
46. *Ibid.*, 355.
47. *Ibid.*, 526, 583. Ibn 'Arabî fait aussi intervenir les esprits (*arwâh*) qui sont les pères qui s'unissent, pour la production des êtres, à la *physis* (*ṭabî'a*) qui est la mère : ces esprits s'adressent aux quatre éléments réceptifs du changement (*Ibid.*, 138).
48. Déjà il y a une détermination des acteurs sexuels mâle et femelle (ou agent et patient) entre les quatre natures pour produire les quatre éléments. Les acteurs masculins sont le chaud et le froid, les acteurs féminins sont l'humide et le sec. Quand, par exemple, le chaud s'unit au sec il se produit l'élément feu, etc. (*Ibid.*, 142, 293). Ensuite il y un rapport de filiation entre les quatre éléments eux-mêmes (*Ibid.*, II, 689). Enfin il y a simultanément une multitude de contacts ou unions entre les rayons des astres, mis en mouvement par leurs sphères respectives, et les éléments. (*Ibid.*, I, 141).
49. *Ibid.*, II, 689. Voir aussi le *nikâḥ* qui se produit entre le nuage, l'eau et la pluie (*Ibid.*, 402).
50. *Ibid.*, I, 294 ; *'Uqlat al-mustawfiz*, 82. Pour plus de détails voir "*Bâb al-istiḥâlât*" et "*Bâb fî-n-nikâḥ wa-t-tawâlud*" dans *'Uqlat...*, 82 sqq.
51. *Idem*. Pour Ghazâlî, l'Esprit (*rûḥ*) s'unit sexuellement à l'âme (*nafs*) pour donner naissance au corps. Ibn 'Arabî reprend les termes que Ghazâlî utilise dans *Lubâb al-ḥikma* ('Ibn 'Arabî, *At-Tadbîrât...*, 134).
52. *Futûḥât* I, 131, et 142.
53. *Ibid.*, 141.
54. Coran 65 : 12.
55. *Futûḥât* I, 141.
56. 41 : 12. Voir aussi le verset 33 : 37 où on peut trouver un rapport entre "*nikâḥ*" et *amr* : "... quand ceux-ci ont rompu tout commerce avec elles. Que l'ordre d'Allah soit exécuté."
57. *Futûḥât* I, 145 où Ibn 'Arabî renvoie à son livre *at-Tanazzulât al-mawṣiliyya*. Voir aussi *Ibid.*, 163.
58. *Ibid.*, 141.
59. *Ibid.*, 139. Il n'est pas possible d'exposer ici la théorie complexe de la causalité et des rapports entre Dieu et les causes chez Ibn 'Arabî. Contentons-nous d'une citation qui est en rapport avec notre propos. Pour l'Homme, "les deux parents sont les causes à l'occasion (*'inda*) desquelles Dieu t'a fait exister afin que tu les Lui attribues. En réalité elles n'ont aucun effet (*athar*), bien qu'elles soient causes de l'existence des effets... l'efficience appartient à Dieu" (*Ibid.*, 142).
60. II, 270-84.
61. *Ibid.*, I, 592 ; II, 270-1.
62. Cf. M. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1887, vol. III, 147, cité par J. Evola, *Métaphysique du sexe*, 350-2. Dans l'Hermétisme, dit J. Evola, "... les textes déclarent que l'ensemble de ces procédés de l'Art hermétique appliqué à l'homme reflète le processus même de la création, de la manifestation cosmique, de ses moments essentiels..." (*Ibid.*, 352). Voir aussi le modèle sexuel en œuvre chez les alchimistes dans le *Livre de Cratès* dans M. Berthelot, *La chimie au Moyen Age*, t. III : *L'alchimie arabe*, Paris, 1893.

14-15 ; la répartition de la création en action (*fi'l*) et passion (*infi'âl*) dans *Kitâb al-Ḥabîb*, *ibid.*, 39 ; l'union du souffre et du mercure suivant un modèle biologique, *ibid.*, 36 et 51. Pour l'hermétisme proprement dit, voir, par exemple, Bélinas, *Sirru-al-khalîqa wa ṣan'atu-ṭ-ṭabî'a*, éd. Ursula Weisser, Alep, 1979, 109-10, 186, 247, 248.
63. Pour "l'alchimie comme voie d'accès au réel métaphysique", voir Henry Corbin, *L'Alchimie comme art hiératique*, Paris, 1986, p. 9 et les références en note 1, p. 23.
64. *Futûḥât* I, 271. Pour "l'union nuptiale" en alchimie, voir le passage du *Livre des sept statues* d'Apollonios de Tyane commenté par Jaldaki, traduit par H. Corbin, *ibid.*, 106 sqq. Voir aussi (*Ibid.*, 44- 46) l'idée de l'accouplement et la fécondation des métaux.
65. *Futûḥât* II, 273.
66. Coran 15 : 22.
67. *Futûḥât* II, 451.
68. 36 : 37.
69. *Futûḥât* I, 141. Voir l'exposé en détail dans *Kitâb Ayyâm ash-sha'n*, 7 sqq.
70. Coran 22 : 61, 31 : 29, 35 : 13, 57 : 6.
71. Coran 7 : 45, 13 : 3 ; voir aussi 7 : 189 : "... Quand (cette personne) eu couvert (cette épouse), elle porta (d'abord) un fardeau léger et alla sans peine. (Mais) quand elle se sentit alourdie..."
72. *Kitâb Ayyâm ash-sha'n*, 7-8 ; cf. aussi *Futûḥât* II, 170, 445. Voir la manière dont ce *nikâḥ* est ordonné dans *Kitâb Ayyâm ash-sha'n*, 10.
73. *Futûḥât* II, 275.
74. Coran 55 : 29 ; W. C. CHITTICK, *The sufi path of knowledge*, 98-9.
75. *Kitâb Ayyâm ash-sha'n*, 2 ; *Futûḥât* I, 141.
76. *Ibid.*, II, 201.
77. *Kitâb Ayyâm ash-sha'n*, 7-8.
78. Coran 389 : 5.
79. *Kitâb Ayyâm ash-sha'n*, 8.
80. *Ibid.*, 7-8.
81. Coran 2 : 187. Cité dans *Futûḥât* I, 125.
82. *Ibid.*, 142. L'obligation légale imposée à l'homme de vénérer ses parents porte aussi sur la vénération d'une autre mère, qui est le Monde qui l'a engendré, et d'un autre père bien connu (Dieu qui anime l'homme par Son souffle) ; l'acte sexuel est alors le commandement divin. C'est ce qui fonde, pour Ibn 'Arabî, un dogme important : le parallélisme par l'image (*ṣûra*) qui existe entre Dieu, le Monde et l'Homme. L'enfant est ainsi à l'image de ses parents. (*Ibid.*, III, 11).
83. *alif*, 8. Voir l'opposition des physiciens (*aṭ Kitâb al-Tabî 'iyyûn*) à la conception virginale de Jésus, pour eux rien ne peut se former à partir du liquide de la femme seul. Pour Ibn 'Arabî l'être humain se forme à partir des deux liquides, celui de la femme aussi bien que celui de l'homme. En développant cette théorie et en s'appuyant sur un *Ḥadîth*, il rend compte de la sexualisation de l'embryon, en mâle, en femelle et en hermaphrodite. Pour tout ce sujet il nous renvoie à son *Kitâb an-Nikâḥ*. (*Futûḥât* II, 689). Comparer les facteurs de la sexualisation chez Jâbir ibn Hayyân, *Kitâb at-Tajmî'*, dans M. Brethelot, *La chimie au Moyen Age...*, 176-7.
84. *Futûḥât* I, 216, 294. A comparer avec l'idée que l'homme est le fils de l'Archange féminin de la Terre dans le Mazdéisme. Cf. Henry Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection, de l'Iran Mazdéen à Iran Shî'ite*, Buchet/Chastel corrêa, Paris, 1960, 62.
85. Coran 15 : 29, 38 : 72 ; *Futûḥât* I, 163, 216.
86. *Ibid.*, 575.
87. *Kitâb al-alif*, 7. C'est grâce à cette réalité supplémentaire que, selon un *ḥadîth* qu'Ibn 'Arabî commente souvent, le cœur de l'Homme peut contenir Dieu. (*Futûḥât* I, 163, 216). Par ailleurs Ibn 'Arabî dit que toutes les âmes ont le statut de féminité (*Ibid.*, 507 ; *At-Tadbîrât...*, 134), idée comparable, en islam shî'ite, à la fonction de Fâtima comme Ame de

la création (Cf. H. Corbin, *Terre céleste...*, 117 ; *L'imagination créatrice...*, 127). Enfin Ibn 'Arabî rattache l'union de l'esprit (*rûḥ*) et du corps physique (*jism ṭabî'î*) à une science qui détermine si, oui ou non, le corps est à l'Esprit ce que la femme est à l'époux qui s'unissent sexuellement pour donner naissance aux enfants ; et si la mort est une répudiation (ou divorce) momentanée ou définitive. (*Futûḥât* III, 17).
88. Ibn 'Arabî applique ici un dogme philosophique bien connu : "Il n'y a pas de vide dans l'Etre." Donc dès qu'Eve est sortie d'Adam, le désir vient occuper sa place. Ibn 'Arabî trouve là la raison pour laquelle le désir de l'homme est plus fort que celui de la femme, celle-ci est plus capable de mieux contenir ses désirs et cacher son amour. Lors de l'éjaculation, le plaisir englobe tout le corps. C'est un instant d'extinction totale (*fanya bikulliyatihi*). Pour cette raison la Loi ordonne de faire l'ablution de tout le corps (*Kitâb al-'Alif*, 8-9 ; *Futûḥât* I, 125, 136).
89. *Ibid.*, 124-5 ; Ibn 'Arabî, *Fuṣûṣ al-ḥikam*, éd. Abû-l-'Alâ' 'Afîfî, 2e. éd., Beyrouth, 1400/1980, I, 215 ; II, 325 (commentaire de 'Afîfî) ; trad. de Titus Burckhardt, *La sagesse des Prophètes*, 182. Cf. H. Corbin, *L'imagination créatrice...*, 128.
90. *Futûḥât* III, 88-89 ; I, 190.
91. Coran 40 : 57.
92. *Futûḥât* III, 87 ; T. IZUTSU, *Sufism and Taoism...*, 202.
93. *Fuṣûṣ al-ḥikam* I, 219 ; II, 333-4 (comment. de 'Afîfî) ; trad. de T. Burckhardt, *op. cit.*, 189-90 ; T. IZUTSU, *op. cit.*, 202-3.
94. A. J. WENSINCK, *Concordance de la Tradition musulmane* II, 237.
95. *Futûḥât* III, 88. Un tel paradigme sexuel ne propose pas seulement une théorie du mode de l'existence du Monde, mais aussi une théorie dans le débat théologique classique, celui des actes humains.
96. Adam est "un singulier" (*fard*), Eve est "un" et "un" dans "un singulier" (*wâḥid wa wâḥid fî-l-fard mabṭunun fîhi*). La puissance d'Eve vient de ce que le "fait d'être un" (*waḥdâniyya*) est plus puissant que "le fait d'être un seul" (*fardâniyya*). La femme est ainsi plus forte à cacher l'amour que ne l'est l'homme. *Kitâb al-alif* ou *Kitâb al-aḥadiya*, 9.
97. *Futûḥât* II, 466. T. Izutsu conclut justement que "... all the basic factors that participate in creation are feminine, and that the whole process of creation is governed by the principle of feminity (*ta'nîth*)..." (*Sufism and Taoism...*, 203). Cf. S. Al-Hakîm, *Al-mu'jam aṣ-ṣûfî*, 143-7.
98. La femme aussi est dite *'awra* (*Futûḥât* I, 532).
99. *Ibid.*, 680.
100. *Ibid.*, 170.
101. Cf. S. Al-Hakîm, *op. cit.*, 85-7.
102. *Futûḥât* III, 314.
103. Voir, par exemple, le long passage des *Futûḥât* (II, 421-70).
104. L'existentiation divine s'opère par la parole (*qawl*), nom masculin (en arabe) et la volonté, nom féminin : la manifestation du Monde s'est faite donc à partir d'un couple de féminin et de masculin (*Ibid.*, III, 289).
105. *Ibid.*, I, 393. S. AL-HAKÎM, *op. cit.*, 516. Dans cette division de l'Univers en deux parties encore un rapport à l'alchimie n'est pas exclu. Voir H. Corbin, *L'Alchimie...*, 114.
106. *Futûḥât* II, 486.
107. *'Uqlat...*, 48.
108. *Fuṣûṣ al-ḥikam* I, 214 ; II, 322, 326 (comment. de 'Afîfî) ; trad. de T. Burckhardt, *op. cit.*, 182.
109. Voir aussi l'interprétation du verset coranique (Coran 112 : 2) selon laquelle le Monde existe à partir de deux prémisses (*Futûḥât* I, 291).
110. *Ibid.*, II, 167.
111. *Kitâb at-tajalliyât* (dans *Rasâ'il* II, n° 23), 13.
112. "Le Prophète mentionna les femmes en premier lieu, parce qu'elles représentent le principe passif et que la Nature universelle (qui est le principe plastique universel) précède ce qui se

manifeste à partir d'elle par (l'action de) la «forme». Or, la Nature universelle n'est autre, en réalité, que l'Expir miséricordieux (*an-nafas ar-rahmânî*) dans lequel se déploient les formes du monde, de la plus haute à la plus basse, par l'infusion (*suryân*) du Souffle divin dans la *materia prima* (*al-jawhar al-hayûlânî*) ; c'est ce qui a lieu pour le monde des corps...", *Fuṣûṣ al-ḥikam* I, 219 ; II, 334-5 (comment. de 'Afîfî) ; trad. de Burckhardt, *La sagesse des Prophètes*, 190-1.
113. *Futûḥât* III, 256.
114. Voir ce *ḥadîth* dans A. J. Wensinck, *Concordance*... IV, 388.
115. Pour la *physis* en tant que choséité absolue, Ibn 'Arabî nous renvoie à son livre *Kitâb an-Nikâḥ al-awwal*, mentionné plus haut (*Futûḥât* III, 90).
116. *Id.*
117. *Ibid*, 401 ; *Al-mîm wa-l-wâw wa-n-nûn* dans (*Rasâ'il* II, n° 8), 9-10.
118. De même la *Basmala*, prononcée par celui qui est en mesure de produire des effets, a aussi une structure ternaire car elle contient trois noms divins : "*Bismi-l-lâh ar-raḥmân ar-raḥîm*" (*Ibid.*, III, 126).
119. *Ibid.*, I, 136 ; II, 274.
120. Coran 38 : 75.
121. Ibn 'Arabî établit également un lien entre *mubâshara* et *bashar*, l'être humain, la créature la plus parfaite (*Futûḥât* II, 70).
122. *Ibid.*, I, 688.
123. *Ibid.*, II, 70.
124. *Ibid.*, III, 110.
125. *Ibid.*, II, 656.
126. *Ibid.*, I, 138-41, 170. Voir l'explicitation de cette formule dans son contenu technique dans 'Abdurrazzâq al-Kâshânî, *Iṣṭilâḥât aṣ-ṣûfiyya*, édit. Adullatîf Muhammad al-'Abd, Caire, 1397/1977, 63-4. Ibn 'Arabî parle d'une "science des femelles qui enfantent et accouchent ce qu'elles portent en leur sein" : telles la terre, le nuage, les femmes, toutes les femelles et les lettres contenues dans les livres et porteuses de significations. (*Futûḥât* I, 515).
127. *Ibid.*, 138, 353. Ainsi la nuit, le jour, le soleil et la lune sont rattachés à la féminité parce qu'ils sont patients. (*Ibid.*, 514). Cf. S. Al-Hakîm, *op. cit.*, 34-51, 114-21.
128. Quand, par exemple, on donne un ordre à quelqu'un et qu'il obéit celui-ci est alors mère, s'il n'obéit pas c'est alors un cas de stérilité (*Futûḥât* I, 139).
129. *Kitâb ayyâm ash-sha'n*, 3-4.
130. *Futûḥât* I, 507.
131. *Kitâb al-alif*..., 11.
132. *Ibid.*, 11-12.
133. A. E. AFFIFI, *The mystical philosophy of Muhyid-din Ibnul-'Arabi*, Cambridge, 1939, 1-65 ; Toshihiko Izutsu, *The concept and reality of existence*, Tokyo, 1971, 47-55 ; trad. française par Marie-Charlotte Grandry, *Unicité de l'existence et création perpétuelle en Mystique islamique*, Paris, 1980, 69-83 ; T. IZUTSU, *op. cit.*, 23-36 ; W.C. CHITTICK, *The sufi path of knowledge*, 59-66. 134. *Futûḥât* I, 60. Cf. S. Al-Hakîm, *op. cit.*, 1165.
135. *Futûḥât* I, 461.
136. *Ibid.*, 688.
137. Si bien que la fameuse connaissance de soi, tant commentée par Ibn 'Arabî, par laquelle on connaît Dieu ne concerne pas cette unité essentielle (*ahadiya dhâtiya*), mais celle de l'unité de la *fardiya* dont l'unité est multiple, parce que du point de vue de l'être aussi bien que du connaître, elle se définit par autrui. (*Ibid.*, 490).
138. *Ibid.*, 461. C'est là la condition métaphysique de la connaissance de soi par laquelle on connaît le Seigneur. Le *fard*, dit Ibn 'Arabî, ne peut être produit que par le *fard*. (*Id.*) ; T. ISUTSU, *op. cit.*, 198-200.
139. *Futûḥât* I, 458. "La *fardiya* de Dieu a le caractère impair (*watar*) du fait qu'il est un dieu ; et Sa *aḥadiya* a le caractère impair du fait qu'Il est une essence" (*Ibid.*, 444). Parfois Ibn 'Arabî utilise le terme *aḥadiya* pour signifier l'unité de la divinité, c'est-à-dire à la place du terme *fardiya*. Mais cela ne remet pas en cause cette distinction fondamentale entre l'unité de l'Essence et l'unité de la Divinité. Celle-ci signifie au fond que "il n'y a de dieu que Dieu", et l'unité multiple lui provient des Noms divins (*Ibid.*, 515, 735 ; II, 291). Cf. S. Al-Hakîm, *op. cit.*, 873-6.

140. *Futûḥât* II, 582.
141. *Ibid.*, I, 168. "Que ce soit pour l'existentiation, l'existence ou l'existant, l'unité (*waḥda*) n'est possible du point de vue de la raison et du point de vue de la Tradition que dans l'affirmation : 'Il n'y a de dieu que Dieu.' C'est la *aḥadiya* dans le rang (*martaba*) et c'est la *aḥadiya* multiple... c'est celle d'un ensemble (*majmû'*), ensemble de relations ou d'attributs ou de tout ce que tu voudras selon ce que ton argumentation (*dalîl*) te donne. Toute relation ou tout attribut a une *aḥadiya* par laquelle il se distingue des autres dans la réalité (*nafs al-amr*)... Aussi bien la *aḥadiya* de chaque existant n'est saisie intellectuellement que l'existence de chaque existant advenu ne sont possibles que par des ensembles" (*Ibid.*, 715).
142. *Kitâb al-alif*, 11 ; T. IZUTSU, *op. cit.*, 198.
143. *Futûḥât* I, 171 ; II, 413.
144. *Ibid.*, I, 199 ; T. Izutsu, *op. cit.*, 198. Le schéma est donc aussi d'inspiration arithmétique : l'un ne se définit que par soi-même et par aucune autre unité, et le nombre est l'ensemble d'unités qui se définissent entre elles. (*Futûḥât* I, 171). L'un ne produit rien, le premier nombre est le deux qui ne devient producteur que par un troisième qui en unit les deux unités qui le composent (*Ibid.*, III, 126, *Fuṣûṣ al-ḥikam* I, 214 ; II, 322-4 (commentaire de 'Afîfî de cette structure ternaire) ; trad. T. Burckhardt, *op. cit.*, 181-2, 182 note 1). Cf. S. Al-Hakîm, *Al-mu'jam aṣ-ṣûfî*, 247-50, 1157-9.
145. *Kitâb al-alif*..., 10-11 ; *Futûḥât* I, 171, 606 ; II, 68.
146. *Ibid.* III, 126. "Le tout n'étant que l'acte d'amour du ternaire primordial se reflétant dans chacun de ces aspects" (*Fuṣûṣ al-ḥikam* I, 218 ; trad. de Burckhardt, 189.
147. *Futûḥât* III, 190. Dans son *Fuṣûṣ al-Ḥikam*, Ibn 'Arabî dit : "Cet acte (conjugal) correspond à la projection de la Volonté divine sur ce qu'Il «créa dans Sa forme» au moment même où Il le créa, pour s'y reconnaître Lui-même... Le Prophète aima les femmes précisément en raison de leur rang ontologique, parce qu'elles sont comme le réceptacle passif de son acte, et qu'elles se situent par rapport à lui comme la Nature Universelle (*aṭ-ṭabî'a*) par rapport à Dieu ; c'est bien dans la Nature Universelle que Dieu fait éclore les formes du monde par projection de Sa volonté et par le Commandement (ou l'Acte : *al-amr*) Divin, lequel se manifeste comme acte sexuel dans le monde des formes constituées par les éléments, comme volonté spirituelle (*al-himmah*) dans le monde des esprits de lumière, et comme conclusion logique dans l'ordre discursif" (*Fuṣûṣ al-ḥikam* I, 217-8 ; commentaire de 'Afîfî II, 332-3 ; trad. de T. Burckhardt, *op. cit.*, 187-9, cité par J. Evola, *La métaphysique du sexe*, 242-3).
148. *Futûḥât* III, 190. Ce *Ḥadîth* est le reflet de la nature ternaire de Muhammad (*Fuṣûṣ al-ḥikam* I, 214 ; commentaire de 'Afîfî II, 322-5). Cf. A. Schimmel, "Eros-heavenly and not so heavenly – in sufi literature and life", in Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot Ed., *Society and the sexes in Medieval Islam*, California, 1979, 129-30 ; T. Izutsu, *op. cit.*, 202-3.
149. *Futûḥât* III, 256.
150. Les deux aspects de l'amour des femmes sont d'ailleurs liés : l'amour de Muhammad pour les femmes et son inclination pour l'union sexuelle sont justifiés par le fait que dans celle-ci il se réalise dans l'image divine selon laquelle il est créé (*Ibid.*, II, 167). La contemplation de Dieu en la femme est la plus parfaite (*Fuṣûṣ al-ḥikam* I, 217 ; comment. de 'Afîfî II, 331-2 ; trad. de T. Burckhardt, *op. cit.*, 187) A. Bouhdiba remarque que pour Ibn 'Arabî "la sexualité est un mystère de la procréation qui n'a de sens que dans la projection en Dieu" (*La sexualité en islam*, 149). Voir les analyses profondes de "l'être-féminin comme image de la divinité créatrice et comme la théophanie par excellence" dans H. Corbin, *L'imagination créatrice*..., 127-9.

151. *Futûḥât* II, 190. La femme est manifestation des Noms divins et il y un aspect féminin de Dieu manifesté par la femme. Cf. A. Schimmel, "Eros...", 130.
152. Ibn 'Arabî consacre à ce thème tout le chapitre 108 des *Futûḥât* (I, 189-192). Pour toute cette conception négative du plaisir, de la femme et du mariage, voir Annemarie Schimmel, "Eros...", 122-25.
153. *Futûḥât* II, 192. A comparer avec Rûmî, cf. A. Schimmel, "Eros...", 139.
154. *Fuṣûṣ al-ḥikam* I, 217 ; comment. de 'Afîfî II, 329-31 ; trad. de T. Burckhardt, *op. cit.*, 186-7, cité par J. Evola, *La métaphysique du sexe*, 349 ; aussi *Futûḥât* I, 331.
155. Telle une demeure qui éprouverait une inclination pour ses habitants sans lesquels elle n'a pas de vie. Dans ce sentiment à l'égard des femmes il y a en même temps l'inclination et la tendresse (*ḥunuww*) qu'on éprouve pour les petits (*Ibid.*, 190).
156. *Ibid.*, III, 256. Voir, pour une appréciation de la femme et de la sexualité comparable à celle-ci, A. Schimmel, "Eros...", 128-9 et l'image contraire de Ghazâlî (la femme se prosternerait devant son mari), *ibid.*, 137.
157. *Futûḥât* II, 656 ; III, 299. Dans ce sens il y a même "une science de la cause pour laquelle l'union sexuelle n'est pas suivie de procréation pour la survie de l'espèce" (*Ibid.*, III, 123 ; *Fuṣûṣ al-ḥikam* I, 67 ; trad. de T. Burckhardt, *op. cit.*, 56). Voir aussi pour le pur plaisir de l'union sexuelle *Risâlat al-Intiṣâr* (dans *Rasâ'il* II n° 20), 4. A comparer avec l'union sexuelle avec les femmes dans "La terre de la Réalité" (*Arḍ al-ḥaqîqa*), par laquelle on éprouve un plaisir et une volupté inégalés (*Futûḥât* I, 128). Enfin au Paradis les gens s'unissent physiquement à une multitude d'objets d'amour en même temps, c'est-à-dire qu'il y a pour la même personne une multitude d'actes sexuels simultanés, à la manière des rayons astraux qui s'unissent simultanément à une multtitude d'éléments (*Ibid.*, 141-2).
158. Miguel Asin PALACIOS, *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, 78 ; Fut. I, 512 ; "*Kitâb al-Kutub*" (dans *Rasâ'il* II n° 21), 49.
159. *Futûḥât* II, 573-4. Voir aussi (*Ibid.*, I, 274) l'union sexuelle dans le Monde de l'imagination, union réservée aux "Plus grands" (*akâbir*). A comparer avec l'union sexuelle accomplie, par des pratiques orgiaques mystiques en Afrique du Nord, dans un but de maîtrise de soi, différent de celui que propose Ibn 'Arabi. Cf. J. Evola, *La métaphysique du sexe*, 347.
160. *Futûḥât* II, 167.
161. *Ibid.*, I, 331. Comparer avec la fonction de l'amour humain comme exercice à la libération de soi par la soumission à la volonté du Bien-aimé dans A. Schimmel, "Eros...", 133-4.
162. A. Boudhiba, *La sexualité en Islam*, 148. Ibn 'Arabi a pu donc joindre dans ses expériences "l'orgasme à l'extase" (*Ibid.*, 149).
163. "Dieu est perpétuellement créateur et l'univers (*kawn*) est perpétuellement dans l'indigence. L'Etre dans sa totalité est en mouvement... parce que la génération (*takwîn*) ne se produit guère par le repos. Dieu adresse des commandements (*tawajjuhât*) continus et des paroles inépuisables..." (*Futûḥât* II, 280).

ANNEXE 1. – SCHEMA GENERAL DE LA SEXUALITÉ

Domaine	Acteurs sexuels ou géniteurs		Rapport	Produit
GÉNÉRAL	principe de masculinité	principe de féminité	-	-
	père(s)	mère(s)	union sexuelle	enfant
	agent (*fâ'il*)	patient (*munfa'il*)	*fi'l*	effet (*athar*)
MÉTAPHYSIQUE	Réel	Cause de manifestation	union	ce qui est manifesté
	le premier père d'en haut	la première mère d'en bas	*kun*	passage de la choséité à l'être
	(le nom suprême : *Allâh*)	(choséité absolue)	-	-
- attributs divins	science (*'ilm*)	puissance (*qudra*)	-	existence du Monde
	(faculté théorique)	(faculté pratique)	-	-
- existentiation	*kun*	êtres possibles	*nikâḥ ghaybî*	êtres
	Toute-puissance divine	choséité, *physis*	union par le *kun*	êtres, manifestation du Monde
	(*iqtidâr ilâhî*)	(*sha'iyya, 'amâ*)	-	-
	Etre absolu	être possible	*nikâḥ*	manifestation de l'être déterminé
	(*mutlaq*)	(*mumkin*)	-	(*muqayyad*)
- *kun*	lettre *kâf*	lettre *nûn*	union par le *wâw* invisible	étants
COSMOLOGIE	Intellect 1er	Ame universelle	écriture	la science de Dieu dans le Monde
	(Calame suprême)	(*lawh maḥfuz*)	ensemencement intelligible	événements et créatures
	physis	*hylè*	union	corps absolu
	Cieux	Terre	union	êtres engendrés
	Pères d'en haut	Mères d'en bas	*nikâḥ*	êtres engendrés
	(sphères et astres)	(éléments)	-	-
	nuit	jour	pénétration mutuelle	êtres engendrés
	jour	nuit	cadres de l'intervention incessante de Dieu (*shu'ûn ilâhiyya*)	
PHYSIQUE				
- mouvement selon la qualité	transformateur (*muḥîl*)	transformé (*mustaḥîl*)	*istiḥâla*	êtres physiques
- minéral, alchimie	souffre	mercure	union	or et autres métaux
- végétal	vents qui fécondent	plantes	*liqâḥ*	plantes

Domaine	Acteurs sexuels ou géniteurs		Rapport	Produit
ANTHROPOLOGIE				
- corps	le *nikaḥ* physique (sphères et éléments		- •	corps humain
	mubâshara par les deux mains de Dieu (*taswiya*)		-	corps d'Adam
- âme	souffle divin	corps physique	-	âme humaine
	Ame universelle	corps physique	-	âme individuelle
- âme-corps	âme	corps	union	le tout humain
- couple	Adam	Eve (née d'Adam)	union	êtres humains
- psychologie (âme)	faculté théorique	faculté pratique	union	effets sensibles
RAPPORT DIEUX-HOMME	le Clément (*raḥmân*)	les humains	-	actes humains
	le Clément	parenté (*raḥim*, utérus)	-	
- religion	obligation	obéissance	-	rites cultuels
RAPPORT HOMME-DIEU	prière humaine	exaucement divin	-	
SCIENCES ARTS ET ACTIVITÉS				
- logique	prémisse 1	prémisse 2	union	conclusion
- cognitif			-	
sensation	sensible	sens	-	perception sensible
intellection	intelligible	intellect	-	saisie intelligible
sciences	sciences	sciences mères	-	sciences dérivées
- enseignement	maître	élève	-	
- actes humains	Dieu agent réel	homme : lieu des actes		manifestation des actes
dans l'Ici-bas	*basmala* humaine			manifestation des actes
dans l'Au-delà	*kun* humain			production des effets
linguistique générale	locuteur (émetteur de parole)	auditeur (récepteur de parole)	union	effet produit chez celui qui écoute
métaphysique	l'Ordre divin (*kun*)	*a'yân thâbita*	-	existentiation des êtres

عندكم منها خبر * بل عندنا منها الخبر — قلت ترى أين مضت * قال مضت تقضي الوطر
ت تراها ترعوي * قال نعم عند السحر — قلت وهل تعرفها * قال نعم أخت القمر
ت على من نزلت * قال على أبي البشر — قلت وماذا تبتغي * قال ضرابا بالذكر
يعرف السر سوى * والدتي أم البشر — تقول زدني يا فتى * منه فنعم المختبر
لتها عانقتها * حلت معاقد الأزر — طعنت في مستهدف * أجرد ما فيه شعر
رفه كأنه * ريح الخزامي والعطر — وجدته كمثل نا * ر لجوس تستعر
نها كأنها * أعجاز نخل منقعر — يا نظرة قد أظهرت * من الوجود ما ظهر
النتاج لم يكن * للسرمعنى في البشر — سر لنا وكن له * وجود خلق مستمر
لتقى السر وكن * بدت لعينك العبر — وقائل ذا مثل ذا * قرّره لحن نظر
ى القنا إذا بدا * لمن يشاء فاعتبر — قلت نعم وبعد ذا * فهو لا شياء أخر
وفي الأخرى وحي *ث ما نكون فادكسر — قالوا وكيف الأمر قل * فقلت سعاها ما ستر
لولي أقبلت * زوجته على سرر — يفضي إليها بالذي * يحمله من الصور
ندما ينكحها * تصوروا على صور — من جنس ما لو ولدت * كان على تلك الصور
ذي أمام حاكم * أو ذا غنج وحور — فان يكن أنثى فهي * وإن يكن هو فذكر

مثل تجليه سوا * تحول بلا غير

(الفتوحات 114, III)

أنا ابن أبناء أرواح مطهرة — وأمهات نفوس عنصريات
ما بين روح وجسم كان مظهرنا — من اجتماع وتعنيق ولذات
ما كنت من واحد حتى أوحده — بل عن جماعة آباء وأمات
هم لإله اذا حققت شأنهم — كصانع صنع الأشياء بآلات

(الفتوحات 138, I)

إن العناصر أمهات أربع — وهي البنات لعالم الأفلاك
منها تولدنا فكان وجودنا — في عالم الأركان والأملاك

(الفتوحات 292, I)

علم التوالج علم الفكر يصحبه — علم النتائج فانسبه إلى النظر
هي الأدلة ان حققت صورتها — مثل الدلالة في الأنثى مع الذكر
على الذي أوقف الإيجاد أجمعه — على حقيقة كن في عالم الصور
والواو لولا سكون النون أظهرها — في العين تمشي على قدر
فاعلم بأن وجود الكون في فلك — وفي توجهه في جوهر البشر

(الفتوحات 170, I)

أريها السهى وتريني القمر (الفتوحات 331†I)